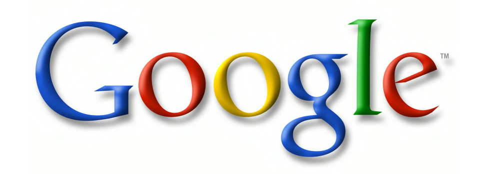
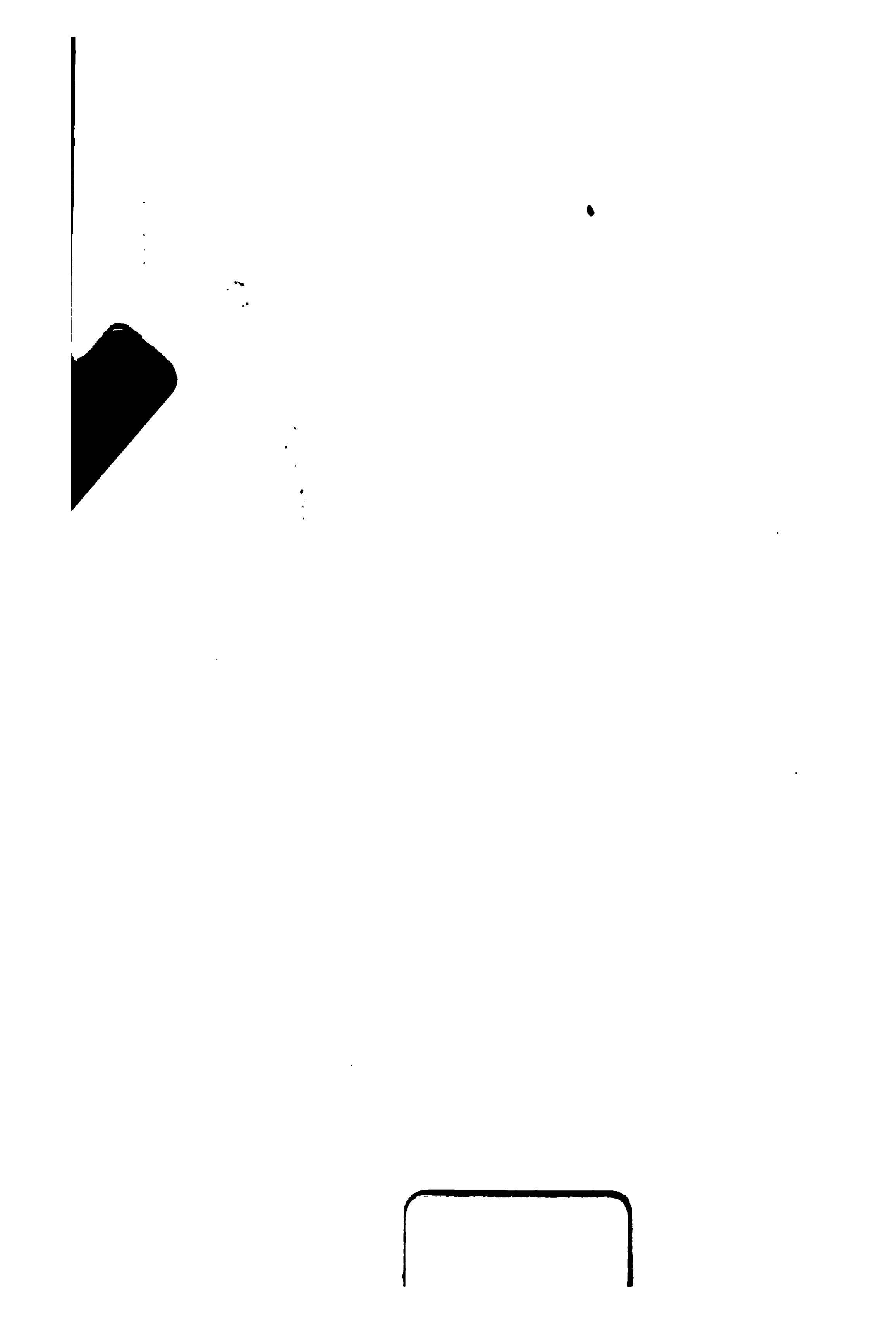
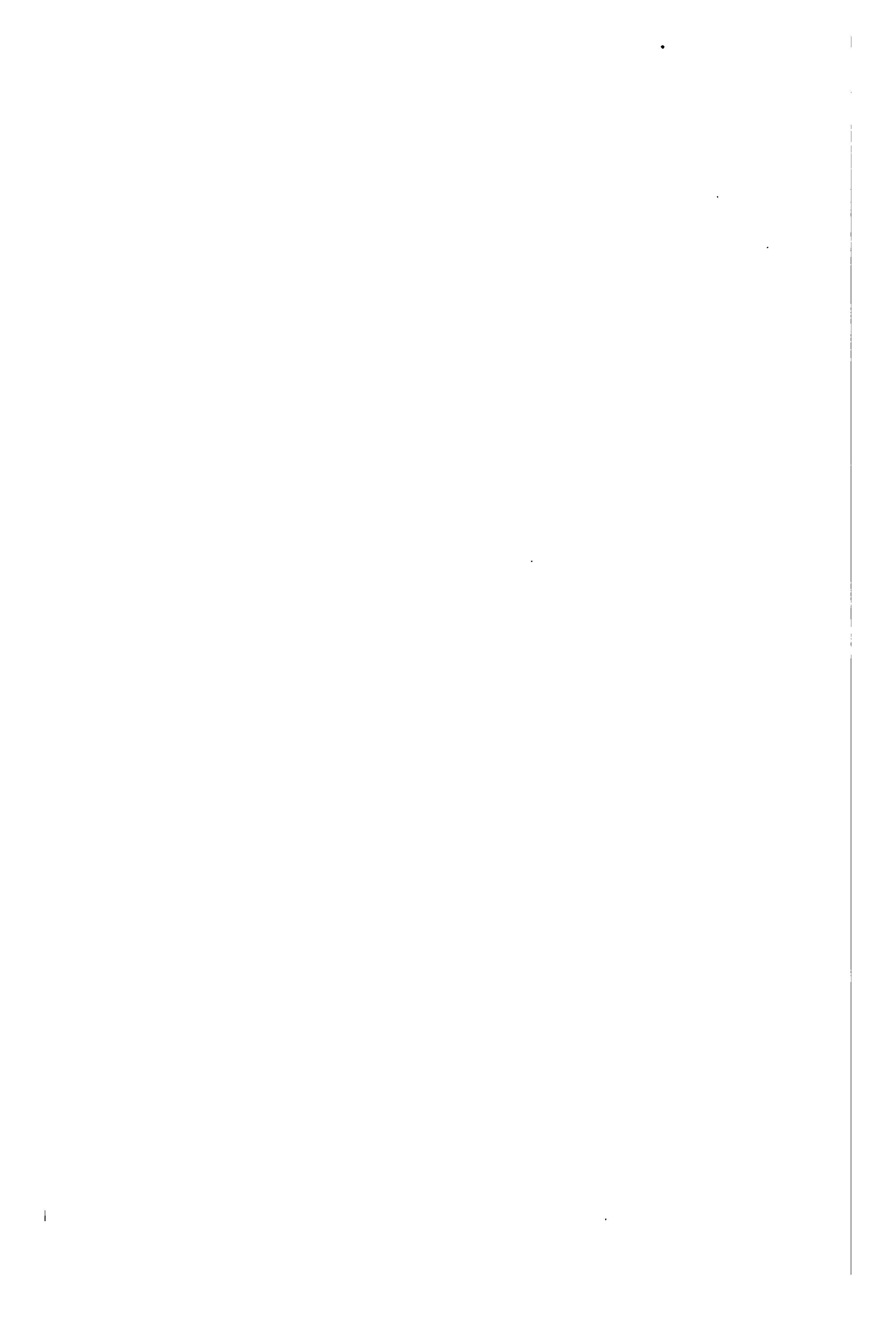


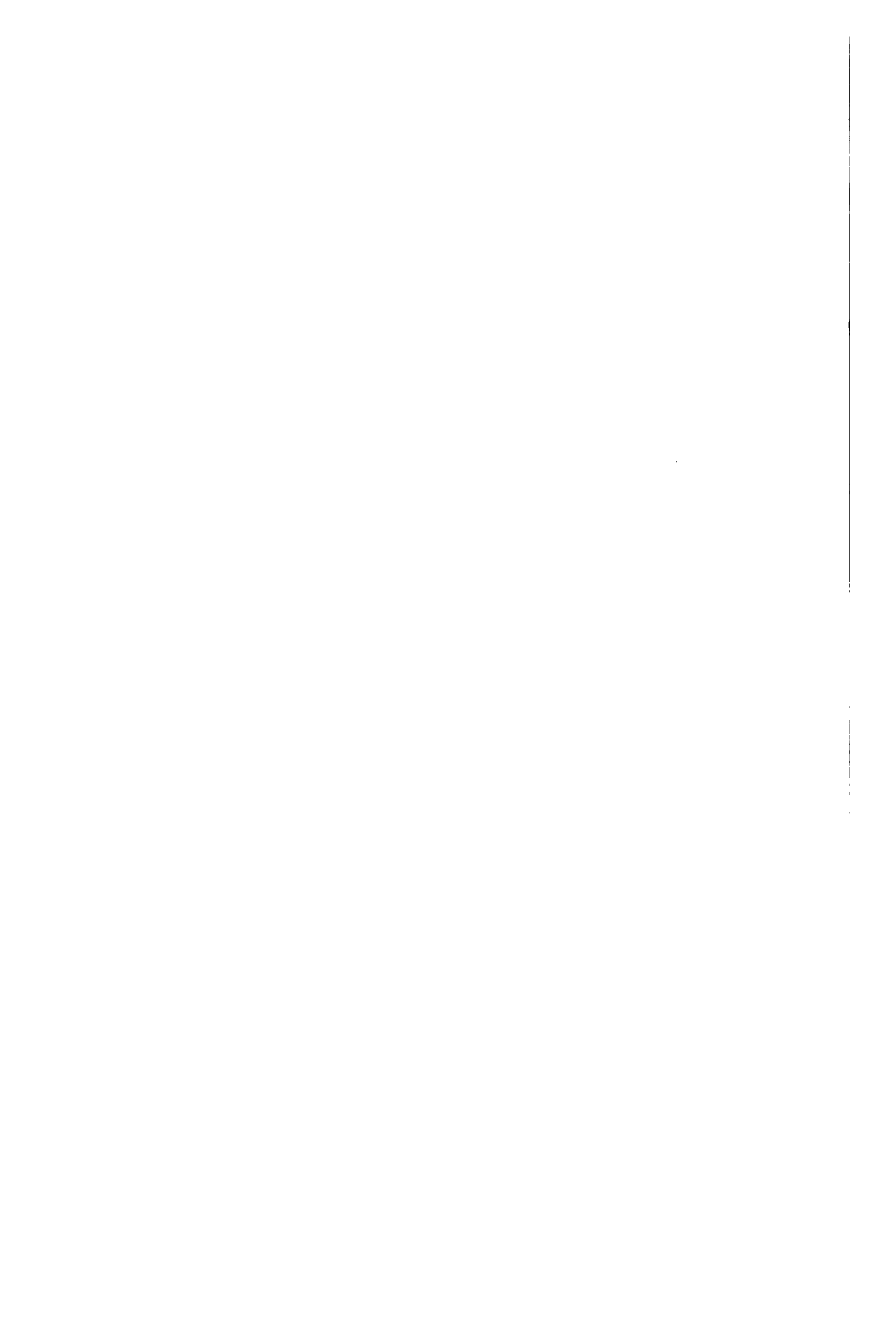
DEN

UND

VOLKE









CONSTANTIN BRUNNER

DIE LEHRE VON DEN GEISTIGEN UND VOM VOLKE

I

ZWEITER HALBBAND

BOGEN 31–73

BERLIN
KARL SCHNABEL VERLAG
(AXEL JUNCKERS BUCHHANDLUNG)
1908

Die Bewegungslehre. Übergang aus der Abstraktion in die Praxis der Wissenschaft.

Danach, nach den Griechen, kamen andere Völker herauf, nicht von lebendigem Geiste geführt, und unter ihnen ist es niemals wieder wirklich geworden, bis auf den heutigen Tag nicht, daß auch das allgemeine Leben, auch nur in Einer Hinsicht, von der geistigen Besinnung berührt erscheint, — es erscheint durchdrungen vom abergläubischen Denken in allen Hinsichten, und die wenigen geistigen Naturen finden sich in einer ihnen ganz fremden und feindlichen Welt, in einem Leben der bloßen Sinnenmäßigkeit und der noch ärgeren Ethnisierung und überall ihnen entgegengrinsenden Karrikierung des Geistes; das allgemeine Leben ist ihnen ganz untreu geworden, daher sie auch nicht mehr, wie dorten in Griechenland, eine soziale Kunst hervorbringen, sondern überall, in aller Geistigkeit, sozialrevolutionär erscheinen, — im Grunde aber ihr eignes Leben suchen.

Es kamen andere Völker herauf, — solche, die von den Griechen Barbaren genannt worden waren. Deren natürliches charakteristisches Kennzeichen nicht im Mangel an Bildung und Wissen besteht — das wäre nur ein zufälliges und kein natürliches Kennzeichen, denn das geht durch Zivilisation zu überwinden, und ist so überwunden worden — sondern in dem Mangel an Denken und darin, daß sie mit ihren Naturen ganz in der Sinnenwelt, in der Grunderfahrung wurzeln, daß sie die um und an dinglich Sinnenmäßigen sind und bleiben müssen, die sich wohl zur Zivilisation erheben können, aber zu keiner Zivilisation, die sich über das dinglich Sinnenmäßige erhebt. Denn das, was sie selber Erhebung heißen, das ist die Erniedrigung des praktischen Verstandes zum analogischen Aberglauben.

Und auch das lag noch lange sehr im Weiten, bis diese ganz Dinglichen auch nur zu einer solchen, ihren Naturen angemessenen, Zivilisation gebracht werden konnten. Tot sind nun die Gedanken alle, und der Aberglaube herrscht in Nachahmung derjenigen Form des geistigen Denkens, welche in dem

andern geistigen Volke, in den Hebräern, so machtvoll war geoffenbart worden. In der Nachahmung und grandiosen Mißhandlung dieser Gedanken waren die Völker auf Alles eher gerichtet als auf den wahren geistigen Inhalt derselben, aber auch auf nichts weniger als auf ihre eigene eigentümliche Natur mit dem ausgesprochenen, scharf ausgeprägten Sinne für die relative Wirklichkeit des Lebens. Dieser Sinn für die Wirklicheit der dinglichen Welt, der praktische Verstand, in ihnen zwillingshaft verwachsen mit dem Aberglauben, wurde zunächst von diesem beinahe in allen Regungen erstickt. Die Menschen dieser Zeiten sind den wüsten und wahnwitzigsten Gedanken von der Mirakelerfahrung so durchaus überantwortet, daß es erscheint, als habe der Aberglaube damals seinen beispiellos wildesten und verwegensten Anlauf genommen, um das praktische Denken der wirklichen Erfahrungen ganz und gar unter die Füße zu treten, die Menschheit aus ihrer Natur herauszutreiben und zu vernichten — der Aberglaube ist, seinem Wesen nach, dem Leben wollenden und Leben fördernden praktischen Verstande, der Bewegungslehre und dem Begriffe der echten, in ihr enthaltenen Kausalität entgegengesetzt wie der Tod dem Leben.

Und was war es, was nun der unglücklichen Menschheit in ihrer tiefsten Erniedrigung Rettung brachte?

Die palingenisierte Macht der Abstraktionen war es, die nun auf einmal ihren Glanz in die allgemeine Finsternis warf. Renaissance und Humanismus! Griechenland half den Völkern gegen Judäa, gegen den ungeheuerlichen Mißbrauch mit dem jüdischen Gedanken, dem sie zu unterliegen drohten, Griechenland half ihnen, die nur noch für den Aberglauben von der falschen, absoluten Mirakelkausalität zu atmen schienen, mit den wissenschaftlichen Abstraktionen von der Bewegungslehre, — die Bewegungslehre war es, die ihnen half.

Warum die Bewegungslehre? Wie ist das?

Ich muß in der Kürze zu erläutern suchen, was ich soeben gesagt habe: daß der praktische Verstand, d. i. wissenschaftlich erfaßt: die Bewegungslehre mit dem in ihr enthaltenen Begriffe von der Ursachlichkeit Leben wollend sei, und daß der Aberglaube, dem entgegengesetzt, Leben störend und Todbringend sei. Religion, Metaphysik und Moral sind die drei großen Räuber und Mörder des Lebens, — Religion und Moral rauben und morden unmittelbar, und Metaphysik hilft ihr redlich Teil dazu aus

dem Hinterhalte. Ich kann davon nur soviel hier andeuten oder vielmehr nur zwischen durchblicken lassen, wie hier nötig ist. Auch darüber kann ich mich immer noch nicht auf Näheres einlassen, worauf ich schon oft genug hinweisen mußte, ohne es bis jetzt näher begründen zu können und wovon ich auch hier nur das Resultat vorwegnehmen kann: daß der praktische Verstand Leben wollend sei mit all seinem Denken und gar nichts Andres bedeute als eben Dies und keinerlei andrem Zwecke diene, und zwar dadurch, daß er Ursachdenken sei, oder mit andren Worten: daß wir diese Existenz sind, die wir sind, nur weil wir Ursachdenkende sind. Ursachen denken, das heißt aber: die Bewegungen und die Bewegungsverwandlung erkennen. Je mehr wir von den Bewegungsverwandlungen der Natur oder von der richtigen Ursachlichkeit verstehen, desto besser leben wir, und je mehr wir von falschen und verkehrten Ursachen geleitet werden, desto unglücklicher ist unser Leben.

Durch den Begriff der falschen, der absoluten Ursachlichkeit, in der mißbräuchlichen Nachahmung des jüdischen Gedankens entstanden, waren die mittelalterlichen Menschen so unglücklich geworden, und Griechenland, das zum Begriff der wahren Ursachlichkeit hindurchzudringen begonnen hatte, Griechenland, habe ich gesagt, half ihnen gegen Judäa, gegen den vergötterten Juden, den sie ihren Heiland und Erlöser priesen, der sie aber in Wahrheit von all ihrem Heile abwendig gemacht hatte. Denn ihr Heil ist das des praktischen Verstandes und beruht im Wissen von der Bewegung, d. h. von der Verkettung der Ursachen und Folgen, wodurch ihnen die Praxis des Lebens, ihres Dingseins unter den Dingen, gegeben wird. Durch ihren Wahn von ihrem Erlöser aber und durch ihre Erlösungsreligion war ihnen als das weitaus und überirdisch Wichtigste, im Großen und in allem Besonderen und Kleinen, das diesem reinen praktischen Verstande genau Entgegengesetzte aufgedrungen worden: die Anerkennung der verkehrten, der absoluten Ursachen und der Wunder aller Art, wodurch ihnen von vornherein alle Ergründung, ja alle Auffassung der Wirklichkeit unmöglich wurde. Das Denken war verdorben, es durfte nicht mehr Eins und Drei auseinander halten; die wirkliche Erfahrung der Sinne und die Wundererfahrung sind derartig ineinander gewirrt, daß niemand mehr wußte, was Natur und was Mirakel, und daß tatsächlich allen Schriftstellern der eigentlich mittelalterlichen

Zeiten der Unterschied zwischen Vernunft und Absurdität verloren gegangen ist. Das Denken war verdorben, alle seine Prinzipien waren verdorben, das ganze Denken der Erfahrung war auf den Kopf gestellt; die Mirakelerfahrung galt, deren oberste Prinzipien davon sprachen, wie aus Nichts Etwas werde, und zwar durch eine absolute Wunderursache, die, an sich selber unveränderlich, alle Veränderung, die überhaupt Alles bewirkte, die die einzige Ursache war. Es gab tatsächlich in der ganzen Welt keine Ursache mehr, die von der Welt war, keine einzige Ursache nach der natürlichen, wirklichen Erfahrung; die Ursache war aus der Welt gestohlen. Und da die Kausalität und Notwendigkeit aus der Natur gestohlen war, hatte diese an sich selbst gar keinen Sinn, war ein von des Gottes Willen, von einer Willkür außer ihr Abhängiges, das eben so gut wie auf die eine, erwartete: auch auf ganz andre, unerwartete Art wirken konnte, war etwas höchst Unvernünftiges. Die ganze Natur war ein absurdes Wunder, durch Wunder Gottes, der selber ein Wunder war, hervorgebracht und erhalten; und nicht allein der Gott tut Wunder und bringt damit beständig die ganze Natur in Unordnung: auch seine Familie hat freieste Hand dazu, und sämtliche Engel und die Heiligen, sogar noch nach ihrem Tode, haben dies, und der Satan und die Legionen der Teufel und die Dämonen, die Besessenen, die Hexen, die Zauberer, und eigentlich konnte jeder hexen und zaubern. Das ganze Leben war mit Spuk erfüllt und selber spukhaft, die ganze Natur war ein Spuk, ein unheimliches Phänomen, ein verfluchtes, — verflucht um ihretwillen: sie mit ihrer Sünde waren Schuld nicht bloß an allen ihren Leiden und an ihrem Tode, sondern sogar an der Unvollkommenheit der ganzen Welt, dieser Welt durch den Willen und doch nun so sehr gegen den Willen Gottes!

Welch eine wahnwitzige, monströse Kausalerklärung für den Tod und für die „Unvollkommenheit der Welt" durch „die Sünde" der Menschen, durch die Sünde des Einen, ersten Menschen, durch welch eine Sünde dieses einzigen Menschen, — durch den Apfelfraß! Welch ein Motiv für den Gott, deswegen die Welt zu verfluchen, weil er sich über Adams Apfelfraß so sehr geärgert hatte! Solch ein Motiv von solcher Absurdität des Denkens und der Empfindlichkeit und von solcher Urbosheit der Gesinnung konnte nur der barbarische Christenverstand für seinen Götzen erfinden. Man weiß nicht zu sagen, was größer

ist: die Abscheulichkeit dieses Götzen, der so ungeheuer viel niederträchtiger denkt und handelt als die bejammernswerten Geschöpfe, die ihn deswegen anbeten — oder die abgeschmackte Albernheit dieser Kausalerklärung vom Tode, an welche diese Christenmenschen glaubten ...... ach, was glaubten sie denn nicht alles von ihrem Gotte, von ihrem Leben und von ihrer Welt! Gibt es eine unglückseligere und grauenhaftere Verkehrtheit des Denkens als diese: statt Leben und Welt der Dinge als das relativ Wirkliche zu verstehen, es als den Abfall vom Prinzip des Guten und als böse zu betrachten?!

Als Griechenland begann, sie mit dem wirklichen Begriffe der Ursache bekannt zu machen, da begann ihre Erlösung vom Erlöser (von ihrem Erlöser: denn was hatte der wahrhaft erlöste heilige Christus und sein erhabener Gott zu tun mit ihrem Götzen und mit der Erlösung zu solchen Gedanken!) da erwachten sie wie aus einem drückenden wahnsinnstollen Traume und besannen sich wieder aufs Leben. Sich aufs Leben besinnen das heißt: sich auf die Lebensfürsorge besinnen und das heißt: mit allen Kräften eingreifen in das Getriebe der allgemeinen Bewegung oder der Ursachen und Folgen. Nun gingen sie dem Begriffe der echten Ursachlichkeit nach und suchten den der hemmenden absoluten Ursachen nach Möglichkeit zu verbannen, um, je mehr sie das Joch des Aberglaubens abschüttelten, desto mehr sich wieder dem Leben zuzuwenden. Durch die griechischen Schriften wurden sie wie mit etwas ganz Neuem mit Gedanken bekannt, die sich auf die Wirklichkeit des Lebens bezogen, — sie wußten gar nicht, daß solche Gedanken gedacht werden konnten, in den scholastischen Schriften war von derlei nichts zu finden. Denn der Scholastizismus ist die gemeine Philosophastik dieser Völker; unfähig des wahren Denkens wollen die Scholastiker mit Verstand und Überverstand und mit dem Gottaberglauben alles bestreiten: was nicht dem Verstande weicht, muß der Spitzfindigkeit erliegen und endlich dem Gotte; und sind gewaltige Wörtermacher, die sich um das Nichts die größten Verdienste erworben haben. Von der Scholastik wandten sich die Völker nun ab und fingen an, mit Eifer diesen Gedanken der Griechen nachzudenken, die sich in ihnen schöpferisch erwiesen. Hunger, ein wahrer Heißhunger nach wirklichem Inhalte des Denkens erwachte, und die Überfülle der wertvollsten Gedanken drängte, strömte, stürzte hinein in die formalistisch

trefflich geschulten Köpfe. Die Wissenschaften des Lebens wurden entwickelt, und nicht allein der Gedanke: die Welt wurde ihnen frei, es wurde wieder Welt, wirkliche Welt und wirkliches Leben. Das hatte tatsächlich aufgehört zu existieren, wenigstens im Prinzip hatte es aufgehört zu existieren; wer dem Prinzip wahrhaft leben wollte, der mußte ja vom Leben sich lossagen, die Freuden und Natürlichkeiten des Lebens fliehen, Qualen sich bereiten, fasten und auf alle Art Fleisch und Seele kasteien und die Gedanken von der Wirklichkeit hinweg in die sauren Süßigkeiten des Jenseits schicken. Man interessierte sich mehr für den Blödsinn, den man sich von den toten Menschen einbildete als für die Lebenden und für die ganze übrige Natur. Die Welt war wie nicht vorhanden; man sieht es am besten aus der christlichen Malerei: da sind nur die Götter und die Heiligen und die Frömmigkeiten und die Wunder zu schauen, und um sie herum wird nichts von der Welt erblickt. Statt der Welt ein dicker Goldgrund; nur Christlichkeit, keine Welt; die christlichen Figuren abgeschlossen rundum, unbeweglich eingemauert in den Goldgrund. Und wenn man ein ganz sinnenfälliges Beispiel wünscht für das, was uns bei der Besprechung des Analogon so besonders deutlich werden wird, daß nämlich der Aberglaube immer und überall die Karrikatur des Geistigen sei, so blicke man auf die Ruhe in der griechischen Kunst, die uns hineinzieht in die ewigen Gedanken und weitausschwingenden Frieden von sich gibt, und dann dagegen auf die verfratzte Starrheit und Verrenktheit in diesen christlichen Darstellungen — das ist der Unterschied zwischen der Schönheit des Geistes und der Häßlichkeit seines Affen, des Aberglaubens.

Wir reden hier noch nicht von Kunst als von Kunst, die in den Geist gehört, und noch nicht von seinem Gegensatze, vom Aberglauben als Aberglauben. Aber Geist und praktischer Verstand haben Einen Feind, weil der Geist das Denken des praktischen Verstandes in sich umschließt. Darum werden wir auch beim praktischen Verstande auf den Aberglauben geführt, weil er das den praktischen Verstand Störende ist; darum mußten wir auch oben der geistigen Kunst bei den Griechen Erwähnung tun, weil Geist, wo er vorhanden ist, dem Leben des praktischen Verstandes sein besonderes Gepräge aufdrückt. Wir haben aber Kunst und Geistigkeit bei den Griechen nur so weit berührt als dadurch, durch ihr Verhältnis zum praktischen Verstande, auf

diesen ein Licht geworfen, als dadurch deutlich wird die im griechischen Leben stattfindende Durchdringung der Sinnlichkeit mit dem wahrhaft Übersinnlichen, mit der poetisch großartigen Anschaulichkeit des geistigen, absoluten Denkens, wodurch ihnen die Welt um so viel schöner gegeben ward: so auch wollen wir, indem wir hier auf den Aberglauben und die Unkunst verweisen, worin die christlichen Völker verharrten, solange unter ihnen das Christliche ausschließlich herrschte, damit lediglich anzeigen und erläutern, wie für die Menschen jener Zeiten Sinnlichkeit und widersinnliche Mirakelerfahrung sich durchdrang, wie ihr, im Grunde wirklichkeitsloses Denken, im Nichts des Aberglaubens endigendes Denken alles grimmassenhaft, fahl und gespenstig werden ließ, wie ihnen durch den Aberglauben ihre Welt entrückt und förmlich entrissen ward.

Und nun der willkommene, der tröstliche und erquickende Anblick der Rebellion dagegen, wodurch ihnen die Welt wieder hervortrat und frei wurde. Mit den Gedanken wurde ihre Welt und wurde ihr Leben ihnen frei. Die Ungedanken des Aberglaubens hatten diese wahren Gedanken von der Welt und vom Leben sich gegenüber, die nun ihre Fesseln sprengten. Die wirklichen Gedanken machten sich auf zur Kritik gegen den Glauben, das heißt, womit ich mich auf früher Ausgeführtes beziehe: man besann sich darauf, daß Glauben durchaus nur das sei, was Denken ist, und zwar solcherart, daß die Kriterien für das, was man Glauben nennt, und die Kriterien für das, was man Denken nennt, keine andern seien wie die Kriterien, welche das abstrus verkehrte Denken vom richtigen Denken unterscheidet. Man war sich dessen nicht etwa klar bewußt, daß es sich so verhält; man ist sich dessen heute noch nicht klar bewußt. Aber von damals an begann nichtsdestoweniger dieses Prinzip, ob auch nur mit dunklem Bewußtsein geübt, unter den Menschen zu wirken — sie folgen immer einem Prinzip, und wissen nicht, welchem sie folgen —, und alle bisherige Befreiung von der Religion ist nur dieser Besinnung zu danken, daß Glauben verkehrtes Denken der Mirakelerfahrung sei, und der Kritik, welches an diesem durch das richtige Denken der wirklichen Erfahrung geübt wurde, dem die Menschen wieder vertrauten als dem Einzigen, welches ihr Bestes so will wie vermag. Seitdem sie anfingen so zu vertrauen, ist Alles anders geworden. Ein völliger Umschwung in Denkart und Praxis vollzog sich,

die Auffassung des eigentlichen Mittelalters, das, abgerechnet die Anerkennung der Waffenroheit, nur im Aberglauben Würde sah und die völlige Unterwerfung unter die Zaubermänner des Aberglaubens zur Grundlage des ganzen Gesellschaftslebens besaß, war überwunden. Überall erhob sich das weltliche Wesen gegen die Hierarchie und ihre angemaßte Herrschaft; auch das Übermaß der ebenfalls, gleich den Gedanken, unnütz dem Tode und dem Aberglauben dienenden Geldkapitalien und Güter wurde frei gemacht und sie lernten d a s A r b e i t e n als das Wichtigste ansehen an Stelle der zum Himmel stinkenden Faulheit der Vielen, die sich mit dem bloßen Glauben und Verbreiten des Aberglaubens genug zu leisten dünkten. Und das Alles heißt nichts Anderes als: die Lebensfürsorge der Einzelnen und der Gemeinschaften auf dem Grunde der echten Ursachlichkeit, d. i. der Bewegungslehre begann. Und so also ist es damit wie ich gesagt habe: die Bewegungslehre war es, die sie errettete.

Die Abstraktionen der Bewegungslehre, des reinen praktischen Verstandes, wovon durch die patristischen und scholastischen Zeiten hindurch nur ganz Vereinzelte die kümmerlichen Reste festzuhalten vermocht hatten und die erstorben zu sein schienen, — auf einmal erwachten sie hier und dort und allerorten zu neuem, machtvollem Leben und schlugen den Aberglauben aufs Haupt, so daß nun erst die großen Kräfte, die in diesen Völkern in Hinsicht auf den praktischen Verstand vereinigt sind, zur freien Entwicklung gelangten. Sie hatten diesen Erfolg nicht angestrebt; sie hätten das gar nicht können. Sie konnten nicht suchen, wovon sie garnicht wußten, daß es zu finden, daß es möglich war. Sie hatten nicht Dieses gesucht, was sie nun fanden und was für sie Alle kam. Sie waren immer noch bei der Nachahmung des geistigen Wesens, wie ihnen dasselbe in der Form jener jüdischen Männer entgegengetreten war. Sie dachten nicht daran, mit dieser Nachahmung aufzuhören: sie wollten erst recht damit beginnen, sie wolltens besser machen. Sie versuchten in den Reformationsbestrebungen auf den wahren geistigen Gehalt des Judentums hindurchzudringen, und die Reformatoren betätigten den Geist in einer Weise, auch gegeneinander, die Melanchthon zu dem Ausrufe bringt: „Wie wird sich einmal die Nachwelt wundern, daß es ein so rasendes Jahrhundert gegeben hat!“ Der G e i s t verbrannte sie, und sie verbrannten wiederum ihrerseits, aber mit wirklichem Feuer;

der Geist der Reformatoren verbrannte wie der Geist der katholischen Kirche verbrannt hatte, die Reformatoren verbrannten sogar Reformatoren, Calvin den Servet. So ahmten sie den Geist nach, so wollten die Geistlichen die Geistigen vorstellen, — es gibt keinen größeren Gegensatz als den zwischen den Geistlichen und den Geistigen. Aber Alles aus Wut der Nachahmung des Geistes, aus nun erst recht hervorbrechender äffischer Wut, den Buchstaben der Juden zu treffen und zu erfüllen; sie schlossen sich nun so eng wie noch niemals zuvor an die jüdischen Urkunden der Bibel an. Und als sie mit dem Griechentume bekannt wurden, versuchten sie es mit der Nachahmung des geistigen Wesens in der Form des Griechentums: besonders der wahre Aristotelismus und der wahre Platonismus sollten erneut werden, aber nicht allein diese, auch alles Epikureische, Stoische, Pythagoreische, überhaupt alles was griechisch war, sollte wieder hergestellt werden, — dadurch und durch Werke der Kunst der wahre geistige Gehalt für Alle.

Das kam nicht für Alle, durch beide Versuche kam, was sie wollten, nur für die Wenigen; beide vergebliche Versuche erwiesen nur die Geistlosigkeit dieser Völker im Allgemeinen*). Aber es sollte anders kommen, und sollte in der Tat für Alle kommen, was auch für Alle kommen konnte. Durch die Beschäftigung mit den antiken Gedanken, die man nun aus den Quellen unmittelbar kennen lernte, durch die Reproduktion der antiken Lehren, die man zu erneuen suchte, wurden wiederum echte Gedanken der Philosophie in Umlauf gesetzt und der neue Aufschwung der Philosophie ermöglicht, wurde aber vor Allem der

*) Ich rede hier immer nur von dem Gange in der Allgemeinheit, nicht von den Wenigen, — von den Wenigen in den mittelalterlichen Zeiten wird an andrer Stelle die Rede sein. Ich habe auch über so Manches von dem hier Berührten noch Besonderes und Wichtiges zu sagen, was Alles an seinem Orte geschehen wird. Z. B. was die Reformatoren anbelangt, über Luther. Freilich nicht über Luther als Reformator, aber über Luther in einer andern Hinsicht, in der es mich drängt, die Bewunderung und die Dankbarkeit, die ich für diesen trotz Allem und Allem wirklich großen und außerordentlichen Mann empfinde, auf eine gebührende Art an den Tag zu legen. Man darf auch versichert sein, daß ich auf die so über Alles merkwürdige und der heutigen Geschichtsbetrachtung ebenso unerklärliche wie ihr Hohn sprechende Existenz der Juden und ihr Verhältnis zu den übrigen Völkern in ausführlicher Behandlung eingehen werde. Alles im Nach und Nach, wie es uns herangeführt wird nach seiner Ordnung im Ganzen.

Begriff der transzendenten fiktiv absoluten Ursachen zurückgedrängt und die Welt wiederum nach den wahren immanenten Ursachen, als Bewegung in sich selbst, betrachtet. Die Erweckung der abstrakt wissenschaftlichen Gedanken begann, alle nach der Richtung der Bewegungslehre hin. In den Naturphilosophien jener gährenden Übergangszeit erscheint das Denken dafür förmlich zusammengenommen, erscheinen alle Denker gespannt und gerichtet auf das, was kommen sollte. Es kam die Wissenschaft wieder, die längst dagewesen war, aber sie kam auf eine noch nicht dagewesene Art, sie kam in der Tat für die Allgemeinheit, auf die der Natur dieser Völker entsprechende Art, denen damit geschaffen ward, was die ausschließliche Grundlage ihres Lebens bildet und allein bilden kann:

Es traten die großen Männer der Wissenschaft auf, die großen Ausüber der Abstraktionen. Das sind diejenigen Männer aus den Völkern des praktischen Verstandes, die bei vorwiegend auf die Praxis gerichtetem Sinne, den Abstraktionen und ihrem Zusammenhange nachzudenken vermögen, deren größte Eigentümlichkeit aber darin besteht, daß ganz besonders eine Abstraktion in sie eingegangen erscheint. Sie ersteht in ihnen mit solcher Lebendigkeit, daß von dem Augenblicke ihres Erstehens alle Aufmerksamkeit ihr angehört, daß sie gleichsam nur an diese Abstraktion denken, nur mit ihr vorwiegend sich beschäftigen und durch keinen Mißerfolg und durch kein Mißverstandenwerden, Verhöhntwerden, Verfolgtwerden sich von ihr abtreiben lassen; sie setzen sich mächtig gegen alles dieses, oder noch mächtiger über alles dieses hinweg, und verfolgen unverrückt ihren Weg.

Die so tun, sind die genialen Menschen der Wissenschaft. Sie finden immer was sie suchen, denn es ist in ihnen, und sie brauchen es nur in die Deutlichkeit heraufzubringen; und was in ihnen so ausnehmend lebensvoll ist im abstrakten Denken, das ist auch ganz ebenso draußen in der Grunderfahrung. Dort suchen sie es in einer steten, zuerst dunkleren, aber immer heller werdenden Fühlung mit der Wirklichkeit, bis die Abstraktion den höchsten Grad der anschaulichen Stärke erreicht hat und damit auch, in der glücklichen Stunde, im Lichtstrahle des wunderbaren Augenblicks, der Sinn für die Beispiele in der Grunderfahrung aufs allerhöchste geschärft ist und die freie Anwendung

auf dieselbe möglich wird. So suchen und finden sie, so denken sie, immer zuerst von oben nach unten — denn die Abstraktion ist das Antezedenz der Erfahrung, unabhängig von dieser in ihnen ruhend, aber erst a n dieser zum vollen Bewußtsein gelangend, so daß sich in der Vereinigung nicht mehr unterscheiden läßt, ob sie von oben nach unten oder von unten nach oben sich vollzog, so wie es bei der Wasserhose nicht beobachtet werden kann, ob zuerst die Wolke sich herabsenkte oder zuerst das Wasser sich erhob, und doch ist es die Wolke, die den Trichter aussandte und darin das Wasser hinaufsog.

So denken diese Männer, in der Mitte stehend zwischen den eigentlichen Denkern a l l e r Abstraktionen und der großen Menge, die im Denken der Grunderfahrung befangen bleibt, ihre e i n e Abstraktion, und setzen sie also von oben her in Verbindung mit der Erfahrung. Ist aber diese Verbindung einmal vorhanden, so kann nun auch der Weg von unten nach oben verfolgt werden, — und dies ist der Weg, den die Völker des praktischen Verstandes gehen und wodurch der Allgemeinheit vom Denken gegeben wird, was ihr gegeben werden kann, und wodurch sie genießt, was sie nicht besitzt. Was sich solchen Völkern vom Denken erschließt, das kann sich ihnen nur erschließen auf diesem Wege von unten nach oben. D i e A b s t r a k t i o n e n d e s p r a k t i s c h e n V e r s t a n d e s, d e r B e w e g u n g s l e h r e, s i n d i h n e n n i c h t a n d e r s z u v e r m i t t e l n a l s a m s i n n l i c h e n L e i t f a d e n i h r e r A u f f a s s u n g v o n d e r G r u n d e r f a h r u n g; s o n s t b l e i b e n s i e i h n e n v e r s c h l o s s e n, u n d w a s n i c h t a u f d i e s e W e i s e i h n e n z u m B e w u ß t s e i n k o m m t, b l e i b t i h n e n ü b e r h a u p t v e r s c h l o s s e n. Denn sie sind keine eigentlichen Denker — wer mir das nicht zugeben will, dem möchte ich zunächst nur, ganz im Bereiche dieser Ausführungen mich haltend, die Frage vorlegen: ob er die Tatsache, daß diese Völker durch so lange Zeit hindurch ihre ganze Vernunft unter die Autorität — ich kann nicht einmal sagen: jenes Einen jüdischen Buches sondern ihrer unsinnigen Auslegung dieses Buches gefangen gegeben haben, und den wahnwitzigen Gebrauch, den sie von diesem Buche machten und noch machen, ob er diese Tatsache als ein Beispiel und zwar als ein sehr entscheidendes Beispiel für ihren Mangel an Denken will gelten lassen oder nicht? und ob er es als ein Beispiel ihrer Barbarei will gelten lassen oder nicht, daß diese

Völker so lange Jahrtausende hindurch von Etwas als von Wahrheit gelenkt wurden, bei dessen Anerkennung sie prinzipiell auf das Denken Verzicht leisteten? Wenn das nicht barbarisch ist, dann ist es mehr als barbarisch. Ich sage — und habe dafür noch viele andere Gründe, die ich hier nicht berühren will und nicht zu berühren brauche: sie sind keine eigentlichen Denker und wurzeln ganz und gar in der sinnenmäßigen Grunderfahrung, es kommt ihnen nichts in die Gedanken durch das Denken selber. Sie mußten durch Beispiele von einzelnen Bewegungsvorgängen, die sie als solche sinnlich erkannten, die Abstraktionen davon in sich erwecken und damit der Auffassung der Grunderfahrung im Einzelnen Boden abgewinnen. So gelang's, und je mehr dies gelang, desto größer ward allerdings ihr Mißtrauen gegen die Tatsachen der Grunderfahrung, desto fruchtbarer wurden ihren guten Gedanken die guten Nebengedanken erweckt, und desto schneller schlossen sich alle die guten Gedanken zusammen zu den wichtigsten Abstraktionen, zur Auffassung des abstrakten Denkens. Aber freilich — nun das gehört ja nicht hierher: ich will den Zusammenhang nicht unterbrechen.

So vollzog sich unter ihnen die große Verbindung des Oben und Unten, so verbanden sich unter ihnen die Abstraktionen mit dem Leben, dieselben Abstraktionen, die bei den Griechen gedacht worden waren, nach ihrem jetzigen Zwecke aber, nach der praktischen Bestimmung, dorten in Griechenland noch geruht hatten — dieselben Abstraktionen fanden nun ihre Anwendung auf das Leben und gaben diesem damit jenen Charakter des hochentwickelten praktischen Verstandes, brachten jenen Aufschwung der Lebenspraxis, wie die Natur dieser Völker es zuläßt und möglich machte. Alles, Alles, Alles durch Anwendung der Abstraktionen aus der Bewegungslehre, Alles dadurch, daß mehr und mehr der Blick wieder geöffnet wurde auf die in sich selber bewegte Dinglichkeit. Es erfolgte das Auftreten des großen Coppernicus, über dessen unmittelbaren Zusammenhang mit den Abstraktionen der Griechen ich später noch besonders reden will; Kepler fand die Gesetze der Planetenbahnen, Galilei, der Vater der modernen Empirie, Galileo Galilei erklärte die Pendelbewegung und gab im dritten und vierten Tage der Discorsi seine bewunderungswürdige Entwicklung der Fallgesetze; späterhin wurden von Newton diese Gesetze des Falles, der Pendel-

bewegung und der Planetenbahnen auf das Eine Gesetz der Gravitation zurückgeführt, durch welches Gesetz auch eigentlich erst das Verständnis der planetarischen Bewegung vollständig und mathematisch berechenbar geworden ist. Ich will hier nur noch Harveys Werk „De motu cordis et sanguinis" erwähnen, welches 1628 erschien, Borellis „De motu animalium", den Mechanismus der Muskeln und Sehnen behandelnd und Nikolas Stenos Werk über die Bewegung der Erdschichtungen. Alles Bewegung, nichts als Bewegung; man braucht nur die Titel der Bücher und die Namen jener Männer zu hören, so weiß man sich sogleich in der merkwürdig erweckten Zeit, worin es begann mit der Anwendung der Bewegungslehre von so verschiedenen Seiten her, in Bemühungen scheinbar ganz unabhängig voneinander, von hierher, von dorther, wie ohne Zusammenhang, wie aus Glück und Zufall, und doch in Wahrheit Alles aus der geheimen Einheit des Denkens den Einen Schatz offenbarend, der nun unmittelbar dem Leben erschlossen ward. Wahrhaftig, nächst der Herrlichkeit der Gedanken selber bietet sich nichts Herrlicheres, kein edleres Schauspiel uns dar als dieses von der Entwicklung der empirischen Anwendung der Gedanken in dieser regsten und höchsten Zeit der neueren Menschheit, in diesem Frühlinge unsrer Wissenschaft!

Nun wurde Wissenschaft, nun wurde Wissen von den festen quantitativen Bestimmungen. Dieses bestimmte, unbezweifelbare Wissen von den Planetenbahnen, dieses Messen der Geschwindigkeit, solch ein großes Wort, das gehört ward vom Fallraum der ersten Sekunde — ein Neues, ganz Köstliches lag in all Dem! In dem Festen und Bestimmten des Wissens nach den Einzelheiten lag dieses Köstliche und Neue, des Wissens von den Einzelheiten der wirklichen Welt: denn die Gedanken allesamt waren vorhanden, auch die Gedanken von dem wirklichen Weltganzen waren vollkommen vorhanden, wie ich an einer späteren Stelle noch ausführlicher nachweisen will. Sie waren nur in den scholastischen Zeiten, unter der großen Sonnenverfinsterung der Wahrheit, vergessen gewesen. Aber nun fanden sie ihre Wiedererweckung und ihre Anwendung, ihre Begründung in der Erfahrung, hauptsächlich durch die Vervollkommnung der Hilfsmittel zur Untersuchung und Beobachtung; nun fand die Bewegungslehre ihre anschaulich mathematische Begründung. Auf die Bewegungslehre war man aus,

behufs Anwendung auf die Dinge. Was man nun suchte und wie man erklärte, da man begann die Erklärungen des Aberglaubens aufzugeben, war nach der mechanistischen Auffassung. Mechanistisch erklärt ist das, was durch den Zusammenhang der Bewegungsvorgänge innerhalb der allgemeinen dinglichen Bewegung erklärt wird. Was man zum Behufe solcher Erklärung suchte, war das anschaulich Meßbare und zahlenmäßig Bestimmbare, die Feststellung der quantitativen Verhältnisse. Der Blick auf die Dinge hatte sich mehr und mehr erweitert, die Welt der Dinge war größer geworden, sie war wieder die Welt der Dinge und das wirkliche Weltganze geworden.

Man muß es sich nur anschaulich vergegenwärtigen, welch eine Vorstellung vom Weltganzen unter den Menschen herrschte, bevor die Bewegungslehre auch auf die Erde ihre Anwendung gefunden hatte. Man kann sich nichts Roheres denken als die Vorstellung der damaligen Gelehrten von der höchsten Bildung, aus der heraus sie die Wahrheit des coppernicanischen Systems eine allerärgste Absurdität nannten; es läßt sich schwerlich ein Zustand eines noch verkommeneren Denkens imaginieren als der Alberts des Großen, wenn er sagt: die zwei äußersten Gegensätze seien Himmel und Erde; jener nehme den obersten Raum ein, leuchtend und lichtgebend, diese den untersten, schattig und finster; beide seien in der Mitte durch Luft und Wasser zu einem vollkommenen Weltganzen verbunden (Summa theol. II, 11 qu. 43). Die Anschauung von dem „vollkommenen Weltganzen" war in der Tat die des allerrohesten Sinnenscheins. Unsre Erde ist der Fußboden der Welt, auf ihre äußersten Ecken ist das Himmelsdach aufgestülpt, der Himmel hat seine besonderen Gewässer, die als Regen und Schnee zu uns herunterfallen — Himmel und Erde, welch ein Weltganzes! welch ein Himmel und welch eine Erde als Welt! *) Und so also war die

*) Als besonders merkwürdig mag hier noch „des wissenschaftlich allein wahren Weltsystems" erwähnt werden, das von C o s m a s in seiner Topographia Christiana „den Spitzfindigkeiten der griechischen Fabeln und der ptolemäischen Anschauung" entgegengestellt wurde. Cosmas war ein gelehrter und weitgereister Mann, der einige vortreffliche Nachrichten geliefert hat, obwohl man ihm nicht Alles unbedingt glauben darf, z. B. schwerlich, daß er in Ägypten am Roten Meere die Räderspuren von Pharaos Streitwagen gesehen habe, daß sich im Norden der Welt ein hoher, konischer Berg befinde, um den Sonne und Mond kreisten, so daß Nacht sei, wenn die Sonne hinter dem Berge stehe usw. Die Hauptoriginalität

Wissenschaft Derer beschaffen, die das coppernicanische System als absurd verwarfen und des Coppernicus und seiner Schüler Schriften verboten — „suspendendos esse donec corrigantur!!" Aber dennoch ließ sich die Wahrheit nicht aufhalten, und die Welt ward den Menschen eine ganz andere, sie ward größer und größer — um den ganzen Christenhimmel ward sie größer, von dem die Christen doch gar nicht geahnt hatten, wie groß er sei, und sie erfuhren nun zu ihrem grenzenlosen Erstaunen, daß sie schon von immerher und beständig immerwährend mit ihrer Erde über die Stelle hinwegrollten, wo sie den Himmel gewähnt hatten, ohne auch das geringste nur zu bemerken. Das Alles war Welt. So groß war die Welt, — weit, weit größer als sie sich Abrahams Schoß und die übrigen Lokale gedacht hatten, in denen die Seligkeit abgehalten wurde. All dieses im eigentlichsten Sinne des Wortes fiktiv absolut gemachte Relative, diese ganze Mirakelwelt wurde nun wieder als dem Verstande verständliche, wirkliche Erfahrung, als ehrliche relative dingliche Welt erschlossen, die dadurch größer, die unendlich ward. Die Menschen fielen wiederum in Staunen, womit nicht allein die Philosophie beginnt, sondern auch die Naturwissenschaft. Doch staunten sie nun ganz anders als früher: nicht mit umnebelten Sinnen über die Mirakelerfahrung, sondern über die wirkliche Erfahrung der richtig geöffneten und ans Beobachten sich immer mehr gewöhnenden Sinne, über die Natur und über das Leben, wie doch Alles so herrlich sei. Gar wunderschön spricht davon Luther, so daß man nicht anders als mit tiefstem Schmerze die Wendung in den allerfinstersten Aberglauben beklagen kann, die es mit dem ursprünglich so köstlichen Manne genommen hat: „Wir sind jetzt in der Morgenröte des künftigen Lebens, denn wir fahen an wiederum zu erlangen die Erkenntnis der Kreaturen, die wir verloren haben durch Adams Fall. Jetzt sehen wir die Kreatur gar recht an, mehr denn im Papsttum etwan. Erasmus aber fraget nichts danach, bekümmert sich wenig, wie die Frucht im Mutterleibe formieret, zugerichtet und gemacht wird; so achtet er auch nicht den Ehestand, wie herrlich der sei. Wir aber be-

---

seines Weltsystems besteht in der Annahme, die Welt sei ein flaches Parallelogramm, doppelt so breit als hoch, unsre Erde, im Mittelpunkte des Weltfußbodens, werde umströmt vom Ozean, der wiederum von einer anderen Erde umschlossen sei, — auf dieser stehe der Himmel auf.

ginnen von Gottes Gnaden, seine herrlichen Werke und Wunder auch aus den Blümlein zu erkennen, wenn wir bedenken, wie allmächtig und gütig Gott sei; darum loben und preisen wir ihn und danken ihm. In seinen Kreaturen erkennen wir die Macht seines Wortes, wie gewaltig das sei. Auch in einem Pfirsichkern: derselbige, obwohl seine Schale sehr hart ist, doch muß sie sich zu seiner Zeit auftun durch den sehr weichen Kern, so drinnen ist. Dies übergeht Erasmus fein und achtets nicht, siehet die Kreaturen an wie die Kühe ein neues Tor". Es ließen sich viele Zeugnisse auch von Männern der eigentlichen Wissenschaft aus jenen Tagen des Überganges anführen, die auf schöne und bedeutende Art ein ähnliches poetisches Naturgefühl aussprechen. Ich habe oben schon darauf hingewiesen, daß die Naturbetrachtung in dieser ganzen Übergangszeit mit Poesie sich berührt. Dieses poetische Naturgefühl, welches immer die echte Naturerkenntnis begleitet, war hier so ungewöhnlich und so ganz besonders aufgeregt durch die Gewalt des ersten Eindrucks, womit der neue Gedanke von der wirklichen Welt, womit die neue wirkliche Welt das Gemüt erschütterte. Es war ja auch etwas Ungeheures für die Menschheit, als sie aus dem Abgrunde der Sündendummheit und Finsternis herauf in dieses Licht gelangte, als diese Wandlung sich vollzog und die Welt ihnen wurde, was sie nicht gewesen war: als sie ihnen W e l t wurde, die ungeahnt große, die unendliche Welt.

Die Welt wurde nun Welt, sie wurde als Welt e n t d e c k t — das ist die unvergleichlich größte Entdeckung jener Zeiten. Nach und nach hatte sich solcherart der Blick erweitert, nach und nach und doch in verhältnismäßiger Geschwindigkeit, ja, wenn man auf die Fülle der Entdeckungen sieht, muß man sagen: mit förmlicher revolutionärer Plötzlichkeit fanden nun die abstrakten Gedanken ihre empirische Bewährung, erwies sich nun in einer großartig ungeahnten Weise der Parallelismus des Denkens mit dem dinglich Faktischen. Zuerst war die Kenntnis von der Erde, von ihren Ländern und Meeren bereichert worden, und als diese Kenntnis gewissermaßen einen äußerlichen Abschluß gewonnen hatte und die Erde in ihrer Begrenztheit als Kugel erkannt war, da richtete sich der Sinn weiter und weiter hinaus ins Unbegrenzte auf die zahllosen kreisenden Sternenkugeln von ähnlicher Art. Man lernte große Entfernungen kennen, man lernte sie messen, man begann andere Entfernungen

bis ins Ungemessenste der Phantasie zu ahnen. Die große und unendliche Welt ward besser erkannt als früher die kleine und endliche, denn die Weltverhüllung, die Weltvermummung zum Spuk der verkehrten Kausalität hatte aufgehört; die wirkliche Ursache, die aus der Welt war herausgenommen worden, kam wieder hinein, man gewann die wirkliche Welt der Erfahrung vor sich, man lernte die Erfahrung dem abstrakten Gesetze unterwerfen und Alles in Einem Zusammenhange durchherrscht von der Einen kausalen Bewegung zu denken. Immer mehr schwand die Auffassung von den Dingen als toten, klotzigen Lasten, die von hinter ihnen hervorwirkenden verborgenen Ursachen gewälzt würden, alle die neuen Einsichten in allen Einzelfällen, seitdem die Zeit der Beobachtungen angebrochen war und die Beobachtung immer sicherer und feiner ward und die Wiederholung des Beobachteten, der Versuch, zur Ausbildung gelangte, und solcherart die genauesten Bestimmungen des Tatsächlichen sich ergaben, all die neuen Einsichten kamen hinaus auf die Bewegung; immer ernsthafter und bedeutungsvoller trat die Allem zu Grunde liegende Theorie hervor, je mehr die einzelnen Beobachtungen und Entdeckungen in einem immer stärker anwachsenden Verhältnisse sich vermehrten und je entschiedener man sich an dem Gewonnenen zu bilden vermochte, und unwiderstehlich trieb endlich Alles hin zu einer Generalisation.

Trotzdem von der theologisch gestimmten Allgemeinheit den besonderen Resultaten hartnäckiger Widerspruch entgegengesetzt wurde, und trotzdem man sich, je mehr die Evidenz der erwiesenen Einzelfälle hervortrat, um so zäher behauptete in denjenigen Gebieten, in denen noch nichts von mechanischer Kausalität erwiesen war, in den „Asylen der Unwissenheit", wie Spinoza sich ausdrückt. Trotzdem war es an der Zeit, nach so viel gefundenen Bewährungen und Anwendungen einzelner Abstraktionen und nach so vielen damit wiedergefundenen einzelnen Abstraktionen, das Prinzip der mechanischen Kausalität in seiner Allgemeingültigkeit abstrakt wissenschaftlich zu formulieren; in allen denkenden Köpfen drängte es darauf hin: Spinozas Freund Boyle, der bekannte Chemiker, wollte selbst den Ausdruck „Natur" nicht mehr gelten lassen und an seiner Stelle „Kosmischer Mechanismus" gesagt wissen.

Damit man sich aber keiner verkehrten Auffassung hingebe,

muß ich hinzubemerken, daß trotzdem Alles auf Einzelheiten beschränkt blieb, daß in allen Männern der Zeit, bis auf die einzige Ausnahme des Spinoza, dem hier das Verdienst der universalen Formulierung gebührt, daß in allen, auch den besten Männern der Zeit, der Aberglaube ungestört nebenher bestand und den eigentlichen Grund und Boden ihres Denkens bildete. Man sehe, wie sehr dies die Wahrheit ist, und wie keiner dieser Männer ein rein wissenschaftliches Denken besaß: ich will nur, als an ein Beispiel aus vielen, an den bedeutenden Mann der Wissenschaft, Spinozas Zeitgenossen Swammerdam erinnern, der leider den größten Teil der äußerst mühsam errungenen, wertvollen Ergebnisse seiner mikroskopischen Untersuchungen dem Feuer übergab — aus abergläubischer Furcht, gegen die Absicht des Gottes zu freveln, der seine Geheimnisse nicht enthüllt wissen wolle. Keiner hielt sich rein in dem Wissenschaftlichen der Bewegungslehre nach dem Begriffe der wahren Ursachlichkeit, sondern was sie von den wahren Ursachen wußten und richtig verstanden, das verschlang sich mit ihren falschen Ursachen; es war Ineinander des praktischen Verstandes und des Aberglaubens. Zuletzt endete Alles in Allen religiös, sie besaßen immer noch eine religiöse Weltanschauung, nicht die wirkliche der Bewegungslehre. Eigentlich blieb dies auch so bis ins 19. Jahrhundert hinein, — so lange dauerte es, bis das neue Prinzip, dem die Menschen folgten, zu so viel Deutlichkeit in ihrem Bewußtsein gelangte, daß auch nur seine Gegensätzlichkeit gegen das andre Prinzip, dessen Sturz es doch bedeutete, einigermaßen erkannt war, — erst die Naturforscher des 19. Jahrhunderts hören auf, sich vor dem Gotte und vor den Theologen zu entschuldigen. Bis dahin sind alle Physiker Theologen, christliche Theologen, und die Werke der Natur, d. h. die wirklichen Erfahrungen sollen allesamt als Wunder Gottes betrachtet werden, sollen die Mirakelerfahrung bestätigen und das Dasein des Gottes beweisen — ganz allein der eine Athanasius Kircher, der Erfinder des maltesischen Spiegels und der Laterna magica, weiß 6561 Beweise für das Dasein Gottes aufzuzählen! — sie sollen das Christentum beweisen. Der damals herrschende Kartesianismus bedeutete geradezu einen neuen Aufschwung des Aberglaubens, er stellte einen neuen scholastischen Versuch dar, das Christentum mit allerlei Wissenschaft in Einklang zu setzen, — daher die starke Gegnerschaft Spinozas gerade gegen Kartesius. Selbst

noch Hobbes, der doch noch am ehesten verdient, neben Spinoza genannt zu werden! Hobbes folgt auf einigen Hauptgebieten einem konsequenten Mechanismus und Sensualismus; er spricht aus, daß Veränderung nichts andres sei als Bewegung der Teile des veränderten Körpers und daß es keine andre Ursache von Bewegung eines Körpers geben könne als einen angrenzenden und bewegten Körper (causa motus nulla esse potest in corpore nisi contiguo et moto), er kennt nichts als im Raume sich bewegende Körper und sucht davon die Anwendung auch auf das Psychische zu machen, das von ihm als sehr komplizierter Bewegungsvorgang betrachtet wird (— die Anfänge einer materialistisch mechanistischen Erklärung der seelischen Vorgänge in den neueren Zeiten lassen sich bis auf Telesius zurückverfolgen): Aber dann erhebt sich hinter all der herrlichen Klarheit auf einmal wieder der greulichste Aberglaube, und das ganze Denken des praktischen Verstandes verschwindet im Rachen des Analogon. Jedoch einerlei, wir müssen Hobbes sein Richtiges gedenken trotz seinem Aberglauben und durften nicht versäumen, ihn zu nennen, bevor wir uns dem Manne zuwenden, über den das Ungeheuer des Aberglaubens keine Macht besaß und der freilich noch auf ganz andere Art wie Hobbes und überhaupt wie kein Anderer vor ihm und bis auf den heutigen Tag kein Anderer nach ihm die eigentliche Aufgabe der allgemeinen Bewegungslehre sowohl erkannt wie auch gelöst hat. Spinoza ist das Siegel und die Krone jener großartigen abstrakt wissenschaftlichen Konstruktion, die wir von ewig her bei allen Denkenden verfolgen können. In seiner Ethik more geometrico liegt sie vor nach ihrem ganzen Umfange und nach ihrer ganzen Tiefe und inneren Fülle.

Wir wollen nun sehen, ob dies der Fall ist und wie weit wir unter der Ägide der Abstraktionen kommen, wenn wir dem unfehlbaren Meister der Abstraktionen folgen.

Die Bewegungslehre bei Spinoza.

I. Der Begriff der Ursachlichkeit.

Was zunächst das Allgemeine betrifft, so hat Spinoza das Wesen dieser kausal ineinandergeschmiedeten Welt der Dinge auf seine immer einfache und großartige Weise folgendermaßen ausgesprochen: „Alles Einzelne oder jedes Ding, welches endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, kann nicht existieren und nicht zum Wirken bestimmt werden, wenn es nicht zum Existieren und zum Wirken bestimmt wird von einer andern Ursache, welche ebenfalls endlich ist und eine bestimmte Existenz hat. Und wiederum kann diese Ursache auch nicht existieren und nicht zum Wirken bestimmt werden, wenn sie nicht von einer andern, welche ebenfalls endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, zum Existieren und Wirken bestimmt wird. Und so ins Unendliche*)." Oder in anderer Fassung das Gleiche: „Ein bewegter oder ruhender Körper mußte zur Bewegung oder Ruhe von einem andern Körper bestimmt werden, der ebenfalls zur Bewegung oder Ruhe von einem andern bestimmt war und dieser wiederum von einem andern, und so ins Unendliche**)."

Wir müssen bei diesen Sätzen verweilen, denn ihre Bedeutung ist eminent. Wir besitzen an ihnen, und zwar in der ganzen Vollkommenheit klassischer Prägnanz, jene abstrakte Generalisation, worin die Welt der Dinge als die Welt der immanenten dinglichen Bewegungsursachen ausgesprochen wird, und wie immer, nach Spinozas Wort, die Wahrheit sich selber und zugleich das Falsche offenbart, so tut sie es auch hier. Spinoza hat den wirklichen Begriff der Ursache festgestellt, und daran können wir den falschen Begriff der Ursache messen, so wie er bis dahin in Geltung stand und so wie er heute noch fröhlich in Geltung steht. Wo? Nicht etwa nur in der

*) Eth. I, prop. 28.

**) Ib. II, prop. XIII, Lemma III.

Auffassung der Christen und der naturwissenschaftlich Unaufgeklärten sondern in den Köpfen der naturwissenschaftlich gar sehr Gebildeten und Gelehrten; nicht anders wie bei den Christen so auch bei den Monisten: in ihrer Naturmetaphysik, die mit wunderhaften absoluten Ursachen operiert, und ganz ebenso in unsrer Moral, die mit ihren wunderhaften absoluten Ursachen das ganze Leben beherrscht und eine abergläubische Praxis über die Menschen verhängt, gegen die kein Harnisch schützt so wenig wie gegen den Tod. Auch gibt es davon kein Entkommen, so wenig wie vom Tode, und so wenig wie es in den Zeiten des herrschenden religiösen Aberglaubens von diesem ein Entkommen gab, und es liegt heute wie damals die ganze Menschheit, mit eigenem Glauben an das Phantom, ohne jegliche Besinnung über ihre Narrheit, hoffnungslos gefangen, mit den bittersten, gänzlich unnötigen Leiden dafür büßend, — denn es ist nicht anders: Alles hängt am Denken; wir sind was wir denken, und was wir nicht richtig denken, das werden wir verkehrt leben. Das ist die Wahrheit, die auch jeder Einzelne an sich erfährt ebenso wie die Gesamtheit; es liegt darin die Summe der Lebensweisheit.

Aber hier ist noch nicht der Ort, vom analogischen Aberglauben zu reden, wie er, trotz allen Fortschritten des praktischen Denkens, immer von neuem unlöslich mit diesem sich verschlingend und ihn umschlingend, in unsrer Metaphysik und in unsrer Moral erscheint, — wir kommen schon noch hin; wir Ochsen gehen langsam, aber ziehen gut. Ich habe hier ganz allgemein noch einmal in ausdrücklicher Zusammenfassung zu zeigen, — und damit erlangen wir zugleich die rechte Deutlichkeit über einen der wichtigsten Begriffe, über den allerwichtigsten Begriff: denn es hängt Alles für uns am Denken, und unser ganzes Denken hängt am Begriffe der Ursache; wir sind darauf auch schon in den vorstehenden geschichtlichen Betrachtungen über den Beginn des Umschwunges aus dem christlichen Aberglauben in die Weise des wissenschaftlichen Denkens geführt worden, und stehen also hier am rechten Orte, den Begriff der Ursachlichkeit gründlicher in Betracht zu nehmen und zu zeigen, worin der Unterschied zwischen dem wirklichen Begriff der Ursache und dem abergläubischen besteht, von welchem letzten in seiner Zeit ganz allein nur der Eine Mann Spinoza

frei gewesen ist, der lediglich den wirklichen Begriff der Ursache kannte und der in seinem ganzen Denken keinen einzigen Gedanken besaß, mit dem er nicht diesem wirklichen Begriff der Ursache gefolgt wäre. Und damit allein schon, wenn auch gar nichts Andres hinzu wäre, würde Spinoza als der originalste Kopf des Abendlandes gekennzeichnet sein, als der radikale Gegner des Christentums und als der Erlöser von ihm, als der einzige Mann von grundverschiedenem Denken gegenüber dem ganzen Denken der christlichen Menschheit, der ihr den Umschwung zu einer neuen Stimmung des Denkens brachte, der sie in dem neuen Denken befestigte*). In dem für sie neuen, in dem richtigen Denken des praktischen Verstandes, in dem ausschließlichen Denken der Welt als der Welt der Bewegung. Durch Spinoza ist das wissenschaftliche Grundgesetz der Bewegung zur Herrschaft erhoben worden, während im christlichen Denken die Grunderfahrung und die Mirakelerfahrung die Herrschaft führt. Das Letzte des christlichen Denkens ist die relative Dinglichkeit der Grunderfahrung absolut gedacht: an dem absoluten Dinge, an der Nichtbewegung, an dem Nichtverursachten des Gottes hängt die ganze relative Welt der verursachten Dinge, und damit ist das sinnlich Qualitative der Grunderfahrung zur Substanz, zur Mirakelsubstanz geworden: im Spinozismus findet sich die ganze Grunderfahrung vom Sinnlich-Qualitativen aufgehoben in der rein quantitativen Bewegung, als der alleinigen Ursache, die aber überall

*) Es soll hier auch Buddhas Erwähnung getan und von ihm gesagt sein: daß sein Denken über die Welt der Dinge gipfelt in dem Gedanken der Einheit dieser Welt, aus der es für keine Existenz ein Entrinnen gibt und worin alle Existenzen untereinander in Einer Kette des Verursachens und des Verursachtseins zusammenhängen. Dies und nichts Andres bildet den Kern jenes großartigen Denkens, womit Buddha in seiner Weise ebenso revolutionär dem herrschenden Brahmanenglauben gegenübersteht wie Spinoza dem Christentume, und wodurch Buddha für das Morgenland bedeutet, was Spinoza für das Abendland bedeutet — bis dereinst Spinoza für Morgen- und Abendland bedeuten wird. — Daß es im Morgenlande nicht an dem Streben nach einer rein mathematisch-quantitativen Welterklärung fehlte, seit den frühesten Zeiten nicht fehlte, braucht wohl nicht beteuert zu werden. Vielleicht der merkwürdigste Versuch dieser Art liegt vor in dem uralten chinesischen Y-king, dem Buche von der Einheit, worin alles bestehende Individuelle als verschiedene mechanische Zusammensetzung des Einen begreiflich gemacht wird nicht mit Worten, sondern in Zeichen dargestellt, durch gebrochene und nicht gebrochene Linien und ihre Verbindung.

in ihrer Relativität anerkannt wird. Nicht mit seiner Lehre vom Geiste — denn die Wahrheit des Geistes vermag gar nichts über den Aberglauben und über das Volk — sondern mit seiner Bewegungslehre, mit seiner Definition der Ursachlichkeit, mit der richtigen Bestimmung des Warum-Darum als der Bewegung und ihrer Beschränkung auf diese unsre Welt der Bewegung, damit hat Spinoza der Menschheit sein großes Halt geboten; damit hat er die Erlösung vom Christentume vollendet, die durch die Bekanntschaft mit den Griechen in den ersten Tagen der Renaissance begann und die Michel-Angelo in dem großen steinernen Symbole der Kunst gefeiert hat, indem er mitten im Herzen der Christenheit, wie heute noch in der Roma aeterna zu schauen, über der Kreuzform der Peterskirche den Triumph jener wunderbaren Kuppel erhöhte, die ein Nachbild des Pantheon ist. Aber nicht der Geist in der Kunst und nicht der Geist in der Philosophie vermag Etwas über das Volk und über den Aberglauben. Nur die Bewegungslehre, die wahre Wissenschaft vom Denken des praktischen Verstandes, mit der in ihr enthaltenen richtigen Bestimmung der Ursachlichkeit, die allein vermag Etwas über den Aberglauben: weil ja der Aberglaube nichts andres ist als mißbräuchliches Denken des praktischen Verstandes oder seine für absolut genommene Relativität, wobei zur wirklichen Erfahrung die Mirakelerfahrung hinzutritt, und der verkehrte Ursachbegriff, die Mirakelursache, die wichtigste Rolle spielt. Und darum also vermag der praktische Verstand Etwas über den Aberglauben, weil sie beide, Verstand und Aberglauben, aus der gleichen Wurzel sind, weil sie beide: gedachte Erfahrung sind, verkehrte und richtige, und die verkehrte muß immer zuletzt weichen; während das geistige Denken machtlos bleibt über den Aberglauben, da das Prinzip der Geistigkeit ein ganz andres ist, das keinerlei Berührung mit dem Aberglauben hat und daher nichts auf ihn wirken kann.

Wenn ich aber sage: Spinoza habe die Erlösung vom Christentume vollendet, so meine ich damit: innerlich im Gedanken, und äußerlich nur erst bis zu einem gewissen Grade. Die Nacht der Christlichkeit ist noch nicht ganz von unsren Ländern gewichen. Bei unsrem heillosen Ineinander von praktischem Verstande und Aberglauben stehen immer noch, mitten unter Allem, was der Wirklichkeit dient, die großen Häuser des Wahnes, der Segnerei, der Beterei und der Zauberei, unsre Länder sind ja ge-

sprenkelt mit Zeichen aus der Welt der Mirakelerfahrung und Unvernunft, jedes unsrer Dörfer zeugt von dem ekklesiozentrischen Zustande, und noch immer gibt es, ohne daß darüber allzu große Beschämung empfunden wird, eine Unzahl der sogenannten Geistlichen, die den genauen Gegensatz zu den Geistigen darstellen — der Aberglaube ist hier in besondere menschliche Gestalten eingegangen, daß sie ihn vertreten, ist Fleisch geworden, und zwar gewöhnlich viel, sehr unnützes und sehr schädliches Fleisch. In der Tat, die Geistlichen sind nicht allein (nächst den Verrückten) die unnützesten aller Leute sondern auch die schädlichsten, erstens wegen ihres Schmarotzertums, zweitens wegen des unheilvollen Einflusses, den sie durch Verhetzung der Massen und durch Aufwühlung ihrer ruchlosesten Instinkte nach wie vor, so schlimm es nur gehen will, ausüben. Wir sind noch weit zurück. Wir haben es noch nicht einmal dahin gebracht, daß der Religionsunterricht in den Schulen verboten ist (wie übrigens in Japan der Fall), und unsre Regierungen, weit entfernt, das große Übel des religiösen Aberglaubens zu erkennen, erblicken vielmehr in diesem ihre beste Stütze. Und so erweisen sich die Ungedanken des Glaubens immer noch verbunden mit allen unsren Einrichtungen und Zuständen und immer von neuem eindringend in die wesentlichen und edlen Teile des Lebens und in das beste wissenschaftliche Denken. Der Kampf des Lebens nach der Anforderung seiner Wirklichkeit wird immer noch heftig geführt gegen christlichen menschenfeindlichen Aberglauben, Hierarchie und Scholastik. Diese sind noch nicht ganz gestürzt, doch werden sie stürzen; da gibt es kein Halten, ihr Schicksal ist besiegelt. Die Gedanken sind es, die gegeneinander kämpfen, und der Gedanke Spinozas ist im unaufhaltsamen Siegen; ihn trifft kein Bannstrahl und kein Tod. Er erweist sich lebendig und gewaltig gegen alle christliche Scholastik, in welchem Gewande sie auch auftrete, gegen den Kantianismus ganz ebenso wie gegen den Kartesianismus, von beiden den vergeblichen Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der christlichen Gedanken schonungslos aufdeckend, bis diese ganz vernichtet sein werden.

Ich rede hier aber von demjenigen, was aus dem Leben der Allgemeinheit verschwinden wird, ohne Rücksicht hier auf dasjenige, was dafür an seiner Stelle hineinkommen wird, obwohl uns dies Letzte natürlich das weitaus Wichtigere bedeutet. Denn

wir haben den alten Aberglauben nicht so sehr zu fürchten wie den neuen: der alte ist alt und müd und bald hin, der neue dagegen neu und kräftig und wird ein langes Leben haben. Ich rede hier aber nur vom Untergange des Christentums, als dessen wirkungsvollste Erhalter und Wiederhersteller Kartesius und Kant zu bezeichnen sind, — Kartesius, der die Wahrheit und Güte Gottes das fundamentum metaphysicum nennt (Princ. ph. IV § 206), und Kant, der in der gleichen Weise die Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als den eigentlichen Zweck der Metaphysik betrachtet und es für seine Aufgabe erklärt, „das Wissen aufzuheben, um zum Glauben Platz zu bekommen". Ich rede hier nur von der Vergeblichkeit dieser Bemühungen und von dem Untergange des Christenglaubens, der mit Sicherheit erfolgen muß — denn noch einmal: Glaube ist Denken, verkehrtes Denken der Mirakelerfahrung, welches immer vom richtigen der wirklichen Erfahrung gestürzt wird, so lang es auch bis dahin dauern mag; die Kirche hat es gemerkt und merkt es fortgesetzt und wird es immer empfindlicher merken bis an ihr unseliges Ende. Das richtige Denken der wirklichen Erfahrung läßt sich nicht aufhalten, es ruht nicht, bis es Alles, was als Erfahrung behauptet wird, daraufhin, ob es auch wirklich Erfahrung sei, untersucht hat. Die Menschen haben tatsächlich gründlich auch nach der Bestätigung der Mirakelerfahrung gesucht, sind sehr dringlich danach geworden und werden fortgesetzt immer dringlicher, bis sie als unsinnig aus ihren Gedanken wegwerfen, was sie in der Wirklichkeit nicht finden. Gegen Lalande's Wort: „Ich habe Gott am ganzen Himmel gesucht und ihn nicht gefunden" läßt sich nichts sagen: es ist richtiges Suchen nach Etwas, was als gegenständlich Existierendes und Wirkendes (und um wirken zu können, muß es gegenständlich existieren) war behauptet worden. Die Kirche kann dem richtigen Denken nicht Einhalt gebieten; es half ihr nichts in den Zeiten ihrer größten Macht, daß sie unser Denken der wirklichen Erfahrung ganz zu ersticken suchte, es kam dennoch auf, und es hilft ihr jetzt nichts, daß sie, nun bereits weit ohnmächtiger, den Glauben an die Mirakelerfahrung als besondere Wahrheit den Denkwahrheiten gegenüber erhalten will: der religiöse Glaube hat die Schwindsucht, und ist nicht mehr viel an ihm.

I.

Der Unterschied zwischen dem richtigen und dem verkehrten Begriffe der Ursache ist, kurz gesagt, dieser: daß die richtige Auffassung die Ursache als relative versteht, und zwar als identisch mit der Bewegung, während die abergläubische Auffassung von einer absoluten Ursache weiß.

Und nun dies kurz Gesagte zu erklären: Die relative Ursache ist die in jenen Sätzen Spinozas definierte selbst verursachte Ursache oder Bewegung; sie hängt mit allen den übrigen Bewegungen des Universums zusammen, ist ein Moment (momentum i. e. movimentum) in der allgemeinen Bewegung. Eine absolute Ursache wäre eine ursachlose oder nicht bewegte Ursache oder Bewegung, die es nicht geben kann: denn Ursachlichkeit ist Bewegung, und die dingliche Bewegung ist in sich bewegt und unendlich; wir dürfen nicht außerhalb der Sphäre ihrer Relativität eine Erklärung für sie suchen im Absoluten. Wissenschaftlich berechtigt ist allein die Frage nach dem hypothetischen Urstoffe, oder vielmehr die Annahme eines solchen zur Konstruktion der Bewegungslehre, die uns die Erklärung für alle besonderen dinglichen Erscheinungen und für jegliche Verwandlung hergibt, aber keine Frage nach einer zeitlichen Entstehung und nach ihrem Urheber ist berechtigt. Wo wir nach Ursachen fragen, finden wir uns im Relativen der dinglichen Bewegung, die wir nicht anders denn als existierend und nicht als geworden denken können. So viel wir fortgehen von einer Ursache oder Bewegung zur andern, bleiben wir immer innerhalb der Ursachlichkeit oder Bewegung und kommen niemals an ein unverursachtes oder unbewegtes Verursachendes oder Bewegendes; man kann sich also auch nicht erheben immer höher hinauf, wie das im abergläubischen Philosophieren so schön klingt, bis man an eine letzte absolute, unverursachte oder unbewegte Ursache oder Bewegung (Primus motor) kommt, man kann nicht auf der Jakobsleiter der Ursachen oder Bewegungen in den Himmel klettern, bis an den stillen lieben Gott heran. Welch ein böses, schadhaftes Denken! Es ist die Vermischung der Fakultäten; es wird darin das relative Denken fortgesetzt in das absolute Denken hinein, das Absolute wird mit dem Relativen verglichen, also natürlich ein fiktiv Absolutes wird gedacht, das

heißt: das Relative wird zum Absoluten erhoben, und wie das denn bei solchem Denken nicht anders möglich ist: der Inhalt dieses Denkens ist eitel Verworrenheit.

Um das Alles deutlich zu machen, will ich Eines nach dem Andern deutlich machen. Zunächst: daß es sich bei dem primus motor um die Erhebung eines Relativen, und zwar nach der ganz rohen Sinnenerfahrung, zu einem Absolutum handelt. Es liegt dabei die böse aristotelische Einteilung in die vier Ursachen zum Grunde. Bei Aristoteles wird bekanntlich unterschieden die causa materialis, formalis, finalis und efficiens. Bei der Verfertigung eines ledernen Schuhes z. B. ist das Leder die causa materialis, die Arbeit die causa formalis, der Nutzen die causa finalis und der Schuhmacher die causa efficiens. Die drei ersten Ursachen stecken in dem fertigen Schuh drin: der Schuhmacher, als die causa efficiens, ist und bleibt außerhalb des verfertigten Schuhes. Er ist nicht vereinigt mit ihm, er ist unabhängig von ihm, — die Scholastiker nannten die causa efficiens auch die causa independens oder causa aequivoca. Der Schuhmacher ist, in seinem Verhältnis zum verfertigten Schuh, unverursachter Verursacher. Was natürlich auch nicht einmal richtig ist, denn er wird durch das Verfertigen selber verursacht, verändert, aber es handelt sich hier eben um etwas ganz roh Aufgenommenes, wovon die Anwendung auf den primus motor nun klar ist. Ebenso nämlich wie der Schuhmacher causa efficiens des von ihm verfertigten Schuhes ist, so wird auch eine causa efficiens angenommen für die Welt, von der dabei ohne Weiteres gleichfalls angenommen wird, daß sie verfertigt sei, und zwar eben natürlich durch ihren Verfertiger, durch ihre causa efficiens, die dabei nicht allein nicht durch die Verfertigung der Welt sondern überhaupt nicht verursacht, also absolute causa efficiens et independens sein soll, absoluter unverursachter Verursacher, causa prima, primus motor, — angenommenes letztes Glied in der Kette der relativen Ursachen, bei dem die Relativität unterdrückt wird ..... womit aber auch alles beseitigt ist, was überhaupt eine Ursache zur Ursache macht. Wer nach einer ersten, unverursachten, absoluten Ursache fragt, der fragt damit, was keine Frage ist, weil Ursache, ihrem Begriffe nach, verursacht und relativ ist. Es wird in solcher Frage Absolutes und Relatives in Verbindung gesetzt. Diese relative Welt der Ursachlichkeit wird ursachlich bezogen auf das Absolute, was gar nicht mit

zur Ursachlichkeit hinzugehört, wo gar keine Ursachlichkeit herrscht, und also auch gar keine ursachliche Beziehung auf die Welt der Relativität möglich ist. Mit der absoluten Ursache wird die Sphäre des Denkens verlassen, in welcher der Begriff Ursache allein verwendbar ist und auch allein einen Sinn hat, nämlich die relative Sphäre der Bewegung: im Absoluten, wo keine Bewegung statthat, kann auch kein Bewegendes, keine Ursache statthaben. In diesem dennoch angenommenen Charakter der Ursachlichkeit des Unursachlichen, des Absoluten und seiner ursachlichen Verbindung mit der Relativität liegt eben der Vergleich des Absoluten mit dem Relativen, darin zeigt es sich klar genug, daß sie das Relative zum Absoluten machen.

Und zweitens nun die gänzliche Konfusion und Undenkbarkeit dieser Annahme, die deswegen undenkbar ist, weil sie eine Konfusion des Denkens vom Relativen und Absoluten ist, zeigt sich ebenso klar und ganz handgreiflich, sobald man dieser Konfusion auf den Grund geht. Sogleich stellt sie sich dann heraus als eine richtige Konfusion, worin tatsächlich die Hälfte vom Relativen und die andere Hälfte vom Absoluten konfundiert wurden. Der primus motor, der Gott hat die halbe Kausalität an sich: er ist verursachend, aber nicht verursacht. Mit seinem Verursachen also gehört er der Relativität an, die in der Konsequenz dieses Unsinns vorangedacht, als eine Reihe untereinander zusammenhängender Erscheinungen sich darstellt, die von der ersten, der allein nicht verursachten aber verursachenden und deswegen absolut genannten an, allesamt Beides, verursacht und verursachend sind, bis auf das letzte Glied der Reihe, das, ein Gegenstück zum Gotte, nur noch allein verursacht und nicht mehr verursachend wäre und, ich weiß nicht wie, genannt werden müßte. Vorn eine Ursache, die nicht bewirkt ist, der Gott, hinten eine Wirkung, die nicht wieder Ursache ist, die dann wohl endlich der Gott wieder zu sich nimmt, damit alle Ursachen der Welt wieder zu sich nimmt und, nachdem er dies getan, keine Ursachen mehr hat so wie er ohne sie ist und nur auf eine Zeit lang selber eine geworden war — die Theologen sagen, er habe die Welt aus Nichts geschaffen, um sich dafür von den Menschen bewundern zu lassen. Wir kennen diesen Gott, diese letzte absolute unverursachte Ursache nun gut als eine Konfusion des Relativen mit dem fiktiv Absoluten oder was dasselbe ist: mit

dem Nichts. Wir erkennen in dieser unverursachten Ursache tiefgerührt unser geliebtes Nichts-Etwas wieder.

Es gibt unter den Ursachen kein Tiefer und Höher, und weder einen letzten Schuldner, der Niemandes Gläubiger mehr wird, noch einen ersten Gläubiger, der Keinem schuldet, das heißt: so wenig ein letztes nur noch Verursachtes wie ein erstes nur Verursachendes. Absolute Ursache ist kein Begriff; Ursachen sind, wie wir ausgeführt haben, ihrem Begriffe nach relativ und fallen zusammen mit dem Bewegenden; sie haben Gültigkeit nur für den praktischen Verstand oder das Denken der dinglichen Bewegung. Ursachlichkeit ist identisch mit der dinglichen Bewegung, eine absolute Ursache wäre ein Unding, eine Unbewegung. Mit jeder absoluten Ursache wird daher auch das Grundgesetz von der Welt als der Einen Bewegung aufgegeben, finden wir den Einen, in sich unendlichen Zusammenhang der Welt durchbrochen und dem Eingriff eines Außen preisgegeben, das im Denken nicht wirklich vollziehbar ist, da kein Außerhalb der Dinge, d. i. der dinglichen bewegten Unendlichkeit gedacht werden kann. Ebenso wenig wie eine absolute Ursache innerhalb der unendlichen dinglichen Bewegung denkbar ist. Spinoza hat den Begriff der mechanisch relativen Ursache festgestellt und klar bestimmt als Bewegung, hat auseinandergesetzt, daß sie nicht nur den Anlaß einer Bewegung, sondern das Hineinfallen dieses Anlasses in die Bewegung selber anzeigt. Die ganze Bewegungslehre ist nichts andres als die Lehre vom Kausalverhältnis für das Dingliche, das ganz und gar in die Bewegung aufgeht. Es ist nichts als Bewegung; alle die verschiedenen Dinge und dinglichen Vorgänge sind verschiedene Bewegungszustände; alle die Bewegungen sind Ursachen und alle Ursachen sind Bewegungen, die Ursachen fallen durchaus mit den Dingen zusammen, — Eth. II, 9 und 19 wird gleichbedeutend mit ordo et connexio rerum gesagt: ordo et connexio causarum. In der relativen und der absoluten Ursache stehen sich gegenüber die wahre und einheitliche Auffassung von der Welt der Dinge als der Welt der Bewegung und die falsche und einheitlose.

Von jener absoluten Ursache, die nicht identisch ist mit der dinglichen Bewegung selbst, in welcher letzten also jedes endliche, d. h. jedes relative Ding und sein Wirken, d. h. seine Bewe-

zur Ursachlichkeit hinzugehört, wo gar keine Ursachlichkeit herrscht, und also auch gar keine ursachliche Beziehung auf die Welt der Relativität möglich ist. Mit der absoluten Ursache wird die Sphäre des Denkens verlassen, in welcher der Begriff Ursache allein verwendbar ist und auch allein einen Sinn hat, nämlich die relative Sphäre der Bewegung: im Absoluten, wo keine Bewegung statthat, kann auch kein Bewegendes, keine Ursache statthaben. In diesem dennoch angenommenen Charakter der Ursachlichkeit des Unursachlichen, des Absoluten und seiner ursachlichen Verbindung mit der Relativität liegt eben der Vergleich des Absoluten mit dem Relativen, darin zeigt es sich klar genug, daß sie das Relative zum Absoluten machen.

Und zweitens nun die gänzliche Konfusion und Undenkbarkeit dieser Annahme, die deswegen undenkbar ist, weil sie eine Konfusion des Denkens vom Relativen und Absoluten ist, zeigt sich ebenso klar und ganz handgreiflich, sobald man dieser Konfusion auf den Grund geht. Sogleich stellt sie sich dann heraus als eine richtige Konfusion, worin tatsächlich die Hälfte vom Relativen und die andere Hälfte vom Absoluten konfundiert wurden. Der primus motor, der Gott hat die halbe Kausalität an sich: er ist verursachend, aber nicht verursacht. Mit seinem Verursachen also gehört er der Relativität an, die in der Konsequenz dieses Unsinns vorangedacht, als eine Reihe untereinander zusammenhängender Erscheinungen sich darstellt, die von der ersten, der allein nicht verursachten aber verursachenden und deswegen absolut genannten an, allesamt Beides, verursacht und verursachend sind, bis auf das letzte Glied der Reihe, das, ein Gegenstück zum Gotte, nur noch allein verursacht und nicht mehr verursachend wäre und, ich weiß nicht wie, genannt werden müßte. Vorn eine Ursache, die nicht bewirkt ist, der Gott, hinten eine Wirkung, die nicht wieder Ursache ist, die dann wohl endlich der Gott wieder zu sich nimmt, damit alle Ursachen der Welt wieder zu sich nimmt und, nachdem er dies getan, keine Ursachen mehr hat so wie er ohne sie ist und nur auf eine Zeit lang selber eine geworden war — die Theologen sagen, er habe die Welt aus Nichts geschaffen, um sich dafür von den Menschen bewundern zu lassen. Wir kennen diesen Gott, diese letzte absolute unverursachte Ursache nun gut als eine Konfusion des Relativen mit dem fiktiv Absoluten oder was dasselbe ist: mit

dem Nichts. Wir erkennen in dieser unverursachten Ursache tiefgerührt unser geliebtes Nichts-Etwas wieder.

Es gibt unter den Ursachen kein Tiefer und Höher, und weder einen letzten Schuldner, der Niemandes Gläubiger mehr wird, noch einen ersten Gläubiger, der Keinem schuldet, das heißt: so wenig ein letztes nur noch Verursachtes wie ein erstes nur Verursachendes. Absolute Ursache ist kein Begriff; Ursachen sind, wie wir ausgeführt haben, ihrem Begriffe nach relativ und fallen zusammen mit dem Bewegenden; sie haben Gültigkeit nur für den praktischen Verstand oder das Denken der dinglichen Bewegung. Ursachlichkeit ist identisch mit der dinglichen Bewegung, eine absolute Ursache wäre ein Unding, eine Unbewegung. Mit jeder absoluten Ursache wird daher auch das Grundgesetz von der Welt als der Einen Bewegung aufgegeben, finden wir den Einen, in sich unendlichen Zusammenhang der Welt durchbrochen und dem Eingriff eines Außen preisgegeben, das im Denken nicht wirklich vollziehbar ist, da kein Außerhalb der Dinge, d. i. der dinglichen bewegten Unendlichkeit gedacht werden kann. Ebenso wenig wie eine absolute Ursache innerhalb der unendlichen dinglichen Bewegung denkbar ist. Spinoza hat den Begriff der mechanisch relativen Ursache festgestellt und klar bestimmt als Bewegung, hat auseinandergesetzt, daß sie nicht nur den Anlaß einer Bewegung, sondern das Hineinfallen dieses Anlasses in die Bewegung selber anzeigt. Die ganze Bewegungslehre ist nichts andres als die Lehre vom Kausalverhältnis für das Dingliche, das ganz und gar in die Bewegung aufgeht. Es ist nichts als Bewegung; alle die verschiedenen Dinge und dinglichen Vorgänge sind verschiedene Bewegungszustände; alle die Bewegungen sind Ursachen und alle Ursachen sind Bewegungen, die Ursachen fallen durchaus mit den Dingen zusammen, — Eth. II, 9 und 19 wird gleichbedeutend mit ordo et connexio rerum gesagt: ordo et connexio causarum. In der relativen und der absoluten Ursache stehen sich gegenüber die wahre und einheitliche Auffassung von der Welt der Dinge als der Welt der Bewegung und die falsche und einheitlose.

Von jener absoluten Ursache, die nicht identisch ist mit der dinglichen Bewegung selbst, in welcher letzten also jedes endliche, d. h. jedes relative Ding und sein Wirken, d. h. seine Bewe-

gung bestimmt wird durch ein anderes endliches Ding und dessen Bewegung — von jener andern ersten Ursache, die keine Ursache mehr hinter sich hat, von der sie selber verursacht wird, weiß die abergläubische Meinung. Sie weiß von jener Ursache, welche als bewegende Ursache undinglich und unbewegt hinter den Dingen und ihrer Bewegung steht oder undinglich und unbewegt in ihnen sitzt.

An Beispielen dafür wird es Niemandem fehlen. Das abergläubische Volksdenken zeigt uns überall Beides. Wir brauchten wieder nur unsern Vergrößerungsspiegel für die Volksgedanken vorzunehmen, wie wir dies früherhin bereits getan haben, so haben wir gleich Beides vor Augen. Unser Vergrößerungsspiegel Immanuel Kant zeigt uns den letzten unverursachten Verursacher für das Ganze dieser Welt der Dinge — das ist uns wohl aus dem Zwischenspiel noch in genügend lebendiger Erinnerung. Aber er zeigt uns auch das unverursachte Verursachen innerhalb dieser Welt der Dinge in einer nicht minder großen, ja in ganz unerwarteter und wahrhaft haarsträubender Plumpheit. In den sogenannten „Antinomien der reinen Vernunft"; worin, wie ich später zeigen werde, die allerhandgreiflichste Vermischung der Gedanken aus der Fakultät des praktischen Verstandes mit denen aus der Fakultät des analogischen Aberglaubens anzutreffen ist. Kant stellt allerdings die Antinomien nur auf, um die Unmöglichkeit der rationalen Kosmogonie zu erweisen, aber es sollen doch die Antinomien mitsamt ihren Beweisen als im Verstande vorhanden und als notwendig gelten. Sie sind aber in Wahrheit gar nicht im Verstande vorhanden, sondern nur in einem Kopfe, der, ohne jegliche Ahnung von der Verschiedenheit der Fakultäten, ewig das Denken des Verstandes und das Denken des analogischen Aberglaubens im Durcheinander hat; und in dieser Hinsicht stellen die angeblichen Entgegensetzungen, die weit entfernt davon Gleichgewicht zu haben, vielmehr in Wahrheit gar keine Entgegensetzungen im Denken sind, darum stellen sie vor: ein Musterstück aus der Volksliteratur, eine beispiellose Verschändung des Denkens, ein Kapitalverbrechen gegen die Philosophie. In diesen sogenannten Antinomien nun lautet die These des „dritten Widerstreites der transcendentalen Ideen": „Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist

noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig.“ Und solche Notwendigkeit der Annahme einer Kausalität, „d. i. einer absoluten Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen“, sei zwar, wie es in der Anmerkung zur dritten Antinomie heißt, eigentlich nur zur Begreiflichkeit eines Ursprunges der Welt dargetan (!!), aber danach sei es nun auch erlaubt, „mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen der Kausalität nach von selbst anfangen zu lassen“, und als Beispiel wird angegeben — ich mache keinen schlechten und boshaften Scherz, indem ich Kant solchen Blödsinn unterschiebe: ich habe die Stelle aus der Kritik der reinen Vernunft deutlich genug angegeben, woselbst sie ein Jeder nachlesen kann — als Beispiel führt Kant an: „Wenn ich jetzt (zum Beispiel) völlig frei und ohne den notwendig bestimmenden Einfluß der Naturursachen von meinem Stuhle aufstehe .... Diese Entschließung und Tat liegt gar nicht in der Abfolge bloßer Naturwirkung und ist nicht eine bloße Fortsetzung derselben, sondern die bestimmenden Naturursachen hören oberhalb derselben in Ansehung dieser Ereignisse ganz auf, die zwar auf jene folgt, aber daraus nicht erfolgt und daher zwar nicht der Zeit nach, aber doch in Ansehung der Kausalität ein schlechthin erster Anfang einer Reihe von Erscheinungen genannt werden muß.“ Sehr richtig, sehr richtig, wenn er „völlig frei und ohne den notwendig bestimmenden Einfluß der Natursachen“ von seinem Stuhle aufsteht. Aber er soll doch nur erst einmal in der Natur so aufstehen. Daß Kant viele Wunder denken konnte, das wissen wir schon, aber wir müssen denn doch nun auch nachgerade Ernst machen mit der Einsicht, daß, was er solcherart dachte, nicht richtig ist, und daß es bei ihm in den Hauptsachen des Denkens nicht richtig sondern verkehrt ist. Ich meine, die Kausalität ist wahrlich eine der Hauptsachen des Denkens; und man mag wiederum die Gelegenheit nicht versäumen, den Mann, in dessen Kopfe es hinsichtlich der Kausalität so aussah, wie wir es hier gefunden haben, zu vergleichen mit Spinoza und dessen Kausalität —: wie hoch erhebt sich der überall mit seinen Gedanken; er fliegt, ein Adler, hoch über die Wolken hinaus, jener aber, wie das Huhn, am Boden nur. Ärger kann man nicht sündigen gegen den reinen Begriff von der Kausalität, als indem man Beides annimmt, absolut

Kausales sowohl für den Ursprung der Welt als auch innerhalb der Welt; mehr Sünde gegen den Begriff der Kausalität gibt es nicht. Welch ein Denker ist dieser Kant! Alle Brandmale des Aberglaubens sind an ihm, er steckt überall drin im abergläubischen Volksdenken, und wer nur Augen hat, der muß auch sehen, wie überall bei ihm die Volksgedanken in ihrer rohesten und unkritischsten, in der niedrigststehenden Denkweise, nach vorher stattgehabten Exerzitien des Scharfsinnspieles, als sein eigentliches Grunddenken ganz naiv wieder hervortreten. Ich habe oben schon gesagt, daß er von der Schöpfung der Welt aus Nichts und vom Hergange dabei spricht, als sei er eben von den Brüsten seiner Amme genommen oder grad aus dem Kindergarten entlassen, und wie jedes alte Waschweib davon spricht: ein altes Waschweib hat solche Begriffe von der Kausalität (und hat dazu nicht nötig wie Kant, was uns erst recht zeigt, wie weit er von dem wirklichen Kausalbegriffe entfernt war, diesen als eine Kategorie zu bestimmen), ein altes Waschweib glaubt an die Freiheit des Willens, wie Kant glaubte, und meint auch, daß es mit aller Freiheit von seinem Stuhle aufstehen könne, wie Kant meinte. Ein altes Waschweib und jede alte Dorfrunkunkel, wenn sie den Kopf der Volksgedanken hat, hat eben genau die gleichen Gedanken von den regelmäßigen Naturursachen und den freien Ursachen und von der causa efficiens als causa independens wie die Scholastiker haben. Ich sehe gar keinen Unterschied und meine Behauptung bestätigt, daß Volk Volk bleibt; denn es macht doch keinen Unterschied, ob der Unsinn gelehrt oder ungelehrt ausgedrückt wird. Und wer so wie Kant von dem freien primus motor der Welt spricht und sich selber auf seinem Stuhle für einen freien primus motor hält, der ist mit solcher Verkehrtheit für den Begriff der Ursachlichkeit verloren und kann unter uns auf den Namen eines Denkers nicht Anspruch erheben, und man muß ihn endlich stehen lassen für das, was er ist, — was soll uns, die wir das Denken suchen, ein Solcher, der zu allerletzt das Richtige, welches er für das Richtige hält, für das Verkehrte, und das Verkehrte, welches er für das Verkehrte hält, für das Richtige erklärt (vgl. Zwischenspiel), und der so viel verkehrtes Denken für richtig hält — was soll das uns? Verkehrtes Denken, also gar kein Denken! Spinoza, der große Kausalist, schreibt schon in den Cog. met. II, 9: „Wenn die Menschen die ganze Ordnung der Natur

klar erkennen könnten, so würden sie alles ebenso notwendig finden wie das, was in der Mathematik gelehrt wird, allein da dies die menschliche Einsicht überschreitet, deshalb hält man Manches für möglich, Andres für notwendig," und sagt ferner: „Der von uns geworfene Stein würde, wenn er Bewußtsein hätte gleich dem menschlichen, sein Fliegen für einen Akt seiner Freiheit halten". Das heißt: wenn er dächte, wie in den Volksköpfen gedacht wird. Der Denker denkt nicht so.

Jede Ursache, die „völlig frei und ohne den notwendig bestimmenden Einfluß der Naturursachen", undinglich und unbewegt, hinter den Dingen und ihrer Bewegung stehend, Dinge bewegt, ist eine unnatürliche, eine absolute Ursache, ist ein Gott. Jede solche Ursache ist ein Gott, — es sind so viele Götter als Dinge und Bewegungen der Dinge sind, und endlich hinter ihnen allen die letzte absolute Ursache, der große Gott κατ' ἐξοχην. Damit war gut erklären, und was man damit erklärte, war allerdings absolut erklärt.

Man muß das so scharf als möglich auffassen, daß solche kausale Erklärungsweise mit der richtigen kausalen Erklärung gar keine Ähnlichkeit hat, daß sie gar nicht in Wahrheit irgend eine Ursache angibt. Es wird gefragt: was ist die Ursache von der Welt der Dinge? Antwort: Gott, das Nichtding, ist die Ursache der Dinge. So ist die absolute Ursache gefunden und damit basta. Was ist aber damit erklärt? Was ist dabei das eigentlich Erklärende? Gott hat die Welt aus Nichts gemacht — dabei ist das Nichts das eigentlich Erklärende. Denn es wird weder gewußt, wer Gott ist noch wie er gemacht hat; davon wird nichts bestimmt, danach ist auch nicht gefragt worden. Es ist gefragt worden nach dem Woher der Welt, und die Antwort lautet: aus dem Nichts. Dieses Nichts allein ist bestimmt, nämlich in seinem Gegensatze zur Welt, zum Sein eines Etwas; dieses Nichts also ist das eigentlich Erklärende; und daß überhaupt Gott als das Nichtding definiert wird (Scotus, De div. nat. III, 19, sagt schlechtweg: Nichts ist das Wesen Gottes), rührt allein daher, daß er in diesem Einen Betracht identifiziert wird mit dem Nichts, woraus die Welt ihren Ursprung habe: Gott ist selber das Nichts, woraus die Welt wird, Gott ist die Welt als sie noch Nichts, noch nicht die Welt war, — so wie nach ihrer Kant-Laplaceschen

Kosmogonie das Chaos war, als diese Welt noch nicht war; daher auch wiederum Gott als der Urgrund der Welt (principium principiorum) das einzige wahre, das absolute Ding ist (ens entium), ebenso wie in jener Kosmogonie das Chaos. Wobei man sich an oben Gesagtes erinnern wolle: daß es mit der Entstehung der Welt aus dem Chaos die gleiche Bewandtnis auf sich habe wie mit der Schöpfung Gottes aus dem Nichts, was nun noch weit besser einzusehen ist, nachdem davon gesprochen worden, daß hier allein das Nichts das Erklärende sein soll und der Gott völlig mit diesem Nichts übereinkommt. Aber es wird nun auch verstanden werden, daß mit der Antwort Gott Ursache der Welt gar nicht wirklich eine Ursache angegeben ward, weil Gott, der unbewegt bewegende, absolute, als das Nichtding, als das Nichts bestimmt wird; es darf ja auf keine Weise mit Recht irgend eine dingliche Eigenschaft und Wirkungsweise von ihm ausgesagt werden. Die Verschiedenheit Gottes, als Ursache, von der Welt, als dem Bewirkten, ist also die Verschiedenheit des Nichts vom Etwas. Eine Ursache muß aber ebenfalls Etwas sein; sie ist bewegend, weil bewegt, und so verschieden vom Bewirkten wie ein Bewegungszustand vom andern.

Wie lächerlich eine solche Erklärung ist, die genau so viel erklärt wie nichts, da sie gar nicht wirklich eine Ursache angibt, sondern hinter das zu erklärende Etwas ein Nichts anhängt und damit außerhalb unsres ganzen Denkens, das nur ein Denken der Dinge ist, und außerhalb aller uns verständlichen Erklärung hinausführt — denn Erklärung ist für uns nur enthalten in der Zurückführung auf die Bewegung (durch Bewegung kommt Alles zustande, werden alle die verschiedenen Dinge wie sie sind — damit ist erklärt, wie wirs brauchen, relativ und praktisch, dagegen: Gott hat die Dinge aus Nichts gemacht wie sie sind, wobei das Nichts die Erklärung enthalten, also die Ursache vorstellen soll für das Etwas der Welt, was es doch aber gerade nicht vorstellt; denn die Schöpfung aus Nichts das heißt Gottes Tun ohne Ursache, seine Werkmeisterschaft mit dem Nichts: Gott mit seinem Nichts ist nicht eine Ursache der Welt sondern eine Nichtursache — wo wir nicht ein Etwas aus der Natur mit einem andern Etwas aus der Natur erklären, da bringen wir ein Nichts heran, und damit ist nichts erklärt, weder relativ noch absolut) — — welch

ein lächerliches Geschwätz in dieser absoluten Erklärung liegt, beginnt jetzt eben erst das für einen gewissen Kreis von Dingen erwachende allgemeine Denken zu empfinden. Als der richtige Begriff der Ursache, wenn auch nur erst in der Anwendung auf wenige Gebiete, durchdrang, versetzte auch dies allein schon der Gedankenlosigkeit einen solchen Stoß, daß ihr darüber der Gott plautz! pardautz! aus ihrem Himmel fiel, — nun, das Sprichwort sagt: was vom Himmel fällt, das schadet keinem Menschen.

Es wäre auch sogar von größtem Nutzen gewesen, wenn hier überhaupt ein großer Nutzen und Besserung auf die Dauer möglich wäre, wenn nicht das Gesetz von der Erhaltung der Energien wäre, wonach auch die Energie der Gedankenlosigkeit und des Aberglaubens unter den Menschen immer die gleiche bleibt und jeder Aufklärung hier Verfinsterung dorten folgt. Bei solchem Sachverhalt haben sie allsogleich, nachdem es kaum begonnen hatte mit ihrem Denken in diesem Einen Punkte richtiger zu werden und sie den Gott, die Nichts-Ursache für das Etwas der Natur und für alle natürlichen Wirkungen loszuwerden begannen — allsogleich haben sie wieder angefangen, an Stelle dieser Einen absoluten Erklärung andern Erklärungen nachzugehen, die, ohne daß sie es merken, ebenso absolut herauskommen; womit sie deutlich beweisen, diese Männer, mögen sie übrigens der Wissenschaft im Einzelnen noch so hervorragende Dienste geleistet haben, daß sie den Begriff der Ursache, als der relativen und als identisch mit der Bewegung, nicht klar in ihrem Denken aufzufassen vermögen.

Sie, die nun auf moderne Art voran sind im Aberglauben, vermögen dies genau so wenig wie jene Andern, die noch rückständig im Aberglauben, noch bei jener so berühmt gewordenen Denkverkehrtheit vom Gotte halten. Man kann übrigens bei dieser auch heute noch ihrer Viele und noch oft genug ihre allerglänzendsten naturwissenschaftlichen Männer ertappen (Darwin!), so verschämt und gewunden es auch manchmal herauskommt. Sie beweisen damit eben, daß sie den Begriff der Ursache nicht recht aufgefaßt haben: denn mit der Einsicht in diesen Begriff der Ursache nach seiner Relativität und in die Bewegungslehre, die das Getriebe der Ursachlichkeiten als das allumfassende erschließt, hat der Gott dieser unsrer Völker so vollkommen ausgespielt wie es z. B. mit der Herrschaft des Sonnengottes

vorbei war als man einsehen gelernt hatte, daß die Sonne sich bewege, ohne auf einem Wagen gefahren zu werden und ohne eines besonderen Lenkers zu bedürfen.

Aber immerhin ist doch nicht mehr Alles in der Ordnung wie früher — man darf nicht vergessen: wir leben in der Zeit zwischen einem Aberglauben und dem andern. Das ist immer die glücklichste und verhältnismäßig freieste Zeit: worin eine Form des Aberglaubens im Absterben begriffen ist und die andere erst im Heraufkommen. Das ist immerhin eine Friedenspause. Also, es ist nicht mehr Alles in der Ordnung wie früher. Es kommt doch gewöhnlich die absolute Erklärung durch den Gott nur heraus, wo die ganze Welt der Dinge in Frage steht; denn die Gedankenlosigkeit ist um so größer, je größer der Zusammenhang ist, über den gedacht werden soll. Wenn ihnen Einer sagen würde, das Hühnerei sei nicht von einem Huhne gelegt, sondern aus dem Nichts entstanden, oder ihre Kinder seien nicht von ihnen gezeugt und von den Weibern geboren, sondern aus dem Nichts entstanden, so würden sie das schwerlich für sehr vernünftig halten: wenn es aber heißt, alle „ersten" Hühnereier und alle „ersten" Menschen und überhaupt „alles Erste" von einem Jeglichen zusammengenommen, und mithin die ganze Welt so, wie sie „zuerst" gewesen, sei aus dem Nichts entstanden — nun, man wird nicht leugnen können, daß darüber schon Viele sehr andächtig waren und noch sind. Und nicht anders, wenn man zu ihnen von der Entstehung der Welt aus der Welt spricht, so halten sie dies, mit solchen Worten gesagt, keineswegs für eine richtige Weltentstehung und verachten es als unlogisch: aber wenn man die Worte anders wählt und eine sehr dünne Welt Chaos nennt und ihnen erzählt, dieses Chaos sei derartig dünn, noch hunderttausendmal dünner als Wasserstoff und gar noch dünner, so daß es gerade so gut wie gar keine Welt mehr sei, und daraus hätte die Welt ihren Ursprung, so fehlt es wahrlich nicht an Solchen, die davon als von einer richtigen Weltentstehung sprechen. Oder man fragt sie: Dinge sind doch keine absoluten und unveränderlichen Dinge? Nein, nein, ganz gewiß nicht, sagen sie, das wäre ja lächerlich, so zu behaupten! Aber ganz kleine, kleine Dinge, wenn man nicht mit Worten dabei sagt, daß es Dinge sind, Atome — die sind doch unveränderlich und absolut? Ja, ja, das ist gewiß, sagen sie dazu, und fühlen sich gar

nicht tief im Lächerlichen sondern wissenschaftlich hoch im Denken. Je komplizierter und je weiter hinauf, sage ich, desto mehr erfährt das Denken der meisten Menschen eine Verschlimmerung und wird endlich ganz absurd, wie es beim Denken von Unten nach Oben nicht anders sein kann. Aber genug, sie haben die direkte Anwendung des absoluten Ursachbegriffes auf Einzelheiten, so wie sie in der früheren Praxis üblich war, aufgegeben — oder dürfen wir auch Das nicht einmal sagen? Haben sie denn wirklich die Anwendung auf die Einzelheiten verlernt? Man kann das, auch wenn man die Religion, als im Absterben begriffen, ganz beiseite lassen will, man kann das nicht behaupten angesichts ihrer Naturmetaphysik und ihrer Moral; denn auch mit diesen befinden wir uns wiederum durchaus auf dem geheiligten Boden des Aberglaubens von den absoluten Ursachen. Die solcherart von einer Form des Aberglaubens Ernüchterten und dennoch — ihrer Natur zufolge — nach einer neuen Form des Aberglaubens Ringenden und ihn schon Haltenden, die wollen wir, die wir den Aberglauben in allen seinen Formen kennen, niemals mit den Freien verwechseln. Nein, nein, nein, wir dürfen die Tatsächlichkeit und das Gesetz von der Erhaltung der Energien niemals außer Acht lassen und müssen sagen, wie schon anfangs gesagt worden ist: sie haben die Anwendung von absoluten Ursachen innerhalb gewisser Grenzen verlernt, und sie haben sie auf Neues anwenden gelernt. Die Schlange des Aberglaubens hat sich wieder einmal in den Schwanz gebissen und hält nun eine neue Mode.

Sie lachen, wenn sie hören von den alten Kausalvorstellungen, und was früher an kausaler Erklärung geleistet wurde. Warum sie aber darüber lachen, das werden sie nur untereinander, nicht aber vor uns rechtfertigen können. Sie lachen über die alten Vorstellungen von kausaler Verknüpfung und über die alten Anstrengungen, dieselbe zu lenken durch Anhören von Wundergeschichten, durch Gebet, durch Zeremonien, durch Kasteiungen und Gelübde, — sie lachen, wenn man ihnen erzählt, wie jene Tochter Philipps des Zweiten ihrem Gotte gelobt hatte, bevor nicht Ostende wiedererobert sei, kein reines Hemd anzuziehen, was sie denn auch drei Jahre lang getreulich durchgeführt hat. Und doch ist nichts Lächerliches daran, wenn man an den Gott und seine Beeinflussung durch so fromme Werke glaubt. Glaubt man daran nicht — nun dann kann man

freilich unter Umständen Wirksameres unternehmen, kann sich nützlicher und schöner halten und öfter die Wäsche wechseln.

Und was erscheint ihnen lächerlich an jenen alten Erklärungen? Was ist lächerlich daran, z. B. in dem Saturn die absolute Ursache zu erblicken dafür, daß Achtmonatskinder nicht so lebensfähig sind wie Siebenmonatskinder? Was ist lächerlich daran, sobald man an die Astrologie glaubt? Freilich, sobald man nicht mehr an die Astrologie oder nicht mehr an diese astrologische Ursache glaubt, dann kann man am Ende gar so weit kommen, überhaupt nicht mehr an die ganze berühmte Behauptung von den Sieben- und Achtmonatskindern zu glauben, — denn in der Tat ist auch nicht die geringste Wahrheit an ihr: sie beruht eben lediglich auf der astrologischen Aussage, und Achtmonatskinder sind so gut lebensfähig wie Siebenmonatskinder. Das kommt jedoch nicht hierher, denn es werden unzählige lächerliche Behauptungen unter uns geglaubt. Ich frage nur: was ist am Saturn als einer absoluten Ursache Lächerliches für Leute, die für unzählige sowohl wirkliche wie auch an sich selbst lächerliche angebliche Tatsachen an absolute Ursachen glauben? und denen in keinem Augenblicke ihres Lebens auch nur der leiseste Zweifel sich regt über ein so allerlächerlichstes und monströs mirakulöses Kausalverhältnis, wie sie es mit sich selber an ihrem höchsteignen Leibe und ihrer höchsteignen Seele herumspazierend sich einbilden? Es handelt sich hier um einen rein fetischistischen Aberglauben, wonach die Materialität unsrer dinglichen Existenz besessen sei von einem Gespenste, das darin in aller Freiheit denke und erkenne, Gedanken des freien Erkennens denke — „wir erkennen immer mehr von der Welt" — rein theoretisch Gedanken, die mit dem Dinge, worin der denkende Fetisch sitzt, gar nichts zu schaffen hätten, außer daß der Fetisch sie eben in diesem Dinge denkt; der darin auch tun und lassen könne nach der Freiheit seines Willens, wenn auch nicht Alles (denn er ist nicht das oberste Gespenst) aber doch sehr Vieles, wie es ihm beliebt.

O — wenn man die Vorstellungen des alten und des modernen wissenschaftlichen Glaubens miteinander vergleicht, ohne allzusehr vom Vorurteil für den modernen Glauben angefochten zu sein, so findet man nicht so großen Anlaß, die alten Vorstellungen zu verlachen. Was ist — im Vergleich zu jenem eben berührten Mirakel von Leib und Seele, wie es unter uns geglaubt wird — was ist, dagegen gehalten, lächerlich an der

Lehre Gabriel Biels, die später im Okkasionalismus der Geulinx und Malebranche und des deutschen Kartesianers Sturm (in seiner Physica hypoth.) wiederholt und ausgebaut worden ist? Gabriel Biel — sie nennen ihn übrigens mit Unrecht den „letzten Scholastiker", denn er ist 1495 gestorben, während der letzte berühmte Scholastiker 1804 gestorben ist: das ist das unzweifelhaft feststehende Todesjahr Immanuel Kants, des größten aller derer bisher lebendig gewesenen Scholasticorum, mit dem aber ganz gewiß nicht „der letzte Scholastiker" gestorben ist; wann der letzte sterben wird, das will ich sagen, sobald mir gesagt wird, wann sie mit dem Namen auch zugleich die Sache aufgeben und an Stelle ihrer Wortmacherei auf dem Grunde ihres fiktiv absoluten Aberglaubens das wahre Denken bekommen werden. Doch ich will von Gabriel Biel reden und davon, daß er lehrte: Gott allein sei die unmittelbare und einzige Ursache aller Bewegungen, er wirke durch die Dinge, die sich dabei ganz passiv verhielten. Nicht z. B. das Feuer mache warm, sondern Gott selber mache durch das Feuer warm, denn die Körper hätten an sich selber keine Kraft, sich zu bewegen; auch bei Allem was ich denke und tue, sei ich ein gänzlich müßiger Zuschauer: Gott allein selber denke dies Alles, er sei es, der durch mich schreibe, ein Brot backe usw. Ich kann gar nicht einsehen, daß diese Vorstellung von dem einen großen Fetisch, der in allen Dingen seinen Spuk treibt, lächerlicher und weniger erhaben erscheint als diejenige über das Verhältnis all der vielen Einzelfetische zu ihren Körpern und zu den Dingen um sie herum, deren sich auch unsre berühmtesten Männer der Naturwissenschaft im geringsten nicht schämen, — die sich ja nicht einmal erstaunt zeigen bei dem Wunder der Erkenntnis von Dingen, die sie doch ihrem Verstande zuschreiben, über das dabei stattfindende noch größere Wunder des Essens und Trinkens, wodurch sie beständig Unverstand aus der gedankenlosen Natur der Dinge in die Natur eines so erhabenen Fetisch-Verstandes hinüberzaubern.

Oder wenn Papst Innozenz der Dritte die Ursache angibt, weswegen die neugeborenen Kinder sogleich schreien? Das Knäblein schreie A, das Mägdlein E, und sie müßten so, weil sie über Adam und Eva klagen lernen und rechtzeitig an die Erbsünde erinnert werden sollten?*)

*) Da wissen doch die Rabbinen (im Midrasch jelamdenu) geschmackvoller und poetischer zu berichten: Es wird dem Kinde im Mutterleibe

Oder wenn überhaupt von den früheren Naturforschern alle ungewöhnlichen oder dem Menschensinn ungeheuerlich dünkenden Erscheinungen auf besondere Absichten des Gottes gedeutet wurden — natürlich stets auf Absichten seiner Weisheitssorge für den Menschen, um diesen doch auf irgend eine Art, dem göttlichen eigentlichen Plane gemäß, endlich zur Frömmigkeit zu bewegen — wie zum Beispiel J. C. Schäffer behauptet, das Nashorn habe deswegen ein solches Horn aufgesetzt bekommen, damit daran ein Jeder handgreiflich die Macht Gottes erkennen könne, und wie selbst noch Haller die Mißbildungen für besondere übernatürliche Wirkungen Gottes erklärt, mit denen er die Menschen schrecken wolle?

Oder — um von den ungewöhnlichen Mißbildungen auf eine gewöhnliche, Allen bekannte Bildung zu kommen — wenn der alte brave Anatom Spigel auf die Frage: warum der Mensch die stärksten Gesäßmuskeln erhalten habe? die Antwort gibt: damit er auf einem weichen Polster sitzen könne, wenn er über die Größe Gottes nachdenkt? Das ist eine Ursache, und

---

ein Licht über seinem Haupte angezündet, dadurch schaut es von einem Ende der Welt bis zum andern, und ein Engel nimmt es des Morgens in der Frühe und weist ihm das Paradies; darin sitzen die Gerechten, ihre Kronen auf ihren Häuptern. Der Engel spricht zum Kinde: „Du sollst wissen, welche diese sind, die du siehst. Diese sind in den Leibern ihrer Mütter erschaffen worden gleich dir und sind in die Welt gekommen, und haben die Gebote des Heiligen, gebenedeit sei er! bewahrt, darum sind sie dieses Glückes wert und zu ihm berufen. Auch du mußt hinaus in die Welt. Sei gerecht und halte die Lehre (die Thora), so wirst du würdig sein, bei diesen zu sitzen; wo aber nicht, wirst du an einem andern Orte sitzen." Des Abends führt er das Kind zur Hölle und weist ihm die Frevler, wie sie von den Engeln des Verderbens mit feurigen Stöcken gepeinigt werden und rufen: O weh! o weh! und spricht zu dem Kinde: „Du sollst wissen, daß diese, die gebrannt werden, erschaffen sind gleich dir, und sie kamen in die Welt und haben die Gebote des Heiligen, gebenedeit sei er! nicht gehalten, deswegen werden sie gestraft und sind in diese Schmach gekommen. Auch du mußt hinaus in die Welt; sei gerecht und sei kein Frevler, damit du leben mögest!" Und wenn nun seine Zeit herankommt, daß es in die Luft der Welt hinaus soll, schlägt der Engel und verlöscht ihm sein Licht und macht, daß es Alles vergißt, was es geschaut hat, und nötigt es wider seinen Willen, daß es hinausgehe; und darum weint das Kind wenn es aus dem Mutterleibe kommt. — Nach mohamedanischer Meinung schreien die Kinder, weil sie bei der Geburt vom Satan berührt und dadurch verunreinigt und für die Sünde empfänglich werden, — Christus, der vor dieser Berührung des Satans bewahrt blieb, hat nicht geweint.

das dickste Gesäß ist damit absolut erklärt, — was ist lächerlich daran?

Alle die alten kausalen Erklärungen von Einzelheiten sind an sich jedenfalls nicht die Spur lächerlicher als die Zurückführung aller Einzelheiten in Bausch und Bogen auf den Gott als absolute Ursache*), dieses Hinausverlängern des Ursachdenkens aus

*) Gegen die angeführte Meinung Sturms hatte schon Leibnitz gesagt: Gott habe gleich ursprünglich die Kraft zur Bewegung in die Materie hineingelegt, übrigens aber muß man deswegen Leibnitzens Auffassung nicht für vernünftiger halten. Im Gegenteil, Leibnitzens prästabilierte Harmonie ist eher noch ungeheuerlicher zu nennen. Danach verhält es sich z. B. mit dem Faktum eines Hundes, der bellend auf mich zugestürzt kommt, mich zu beißen, und nach dem ich mit dem Stocke schlage, derart, daß ich die Wahrnehmung von all diesem Faktischen dadurch habe, daß Gott bei der Schaffung meiner Seelenmonade sie so eingerichtet hat, gerade in dem Augenblicke, in welchem all dies geschieht, all dieses Geschehende vorzustellen; und nicht anders mit allem Übrigen, was faktisch ist und geschieht und mit dem Vorstellen desselben. Solche prästabilierte Harmonie und Okkasionalismus ist in den Händen der Abergläubischen aus Spinozas Parallelismus geworden, ist wenigstens in Nachahmung dieses Gedankens vom Parallelismus damals allgemeinere Meinung der Gebildeten geworden, — denn der Okkasionalismus scheint uralt. Wir finden ihn schon bei den mohamedanischen Medabberim (cfr. Maimonides, Moreh new., besonders I, c. 73, Erörterung des sechsten ihrer zwölf Grundsätze; die Medabberim gingen so weit, daß sie Jeden verspotteten, der sich des Wortes Ursache bediente), und schon im Koran spricht der Gott zu seinem Propheten: „Du wirfst nicht, wenn du wirfst, sondern Gott wirft". Gesagt werden soll übrigens noch einmal, daß die Okkasionalisten mit ihrer positiven Meinung ganz gewiß nicht dümmer waren als die übrigen Theologen (sie statuierten Gott zur ausschließlich einzigen Ursache, nur konsequenter als die übrigen Theologen), und hinzugefügt werden soll, daß sie auch keineswegs dümmer waren als die Mechanisten, die ohne weiteres Dinge als Ursachen auf Dinge wirken ließen. Von dem Verkehrten dieser Auffassung wird weiterhin noch zu sprechen sein. Gegen diejenigen, die so sagten — und es sind heute noch viele, die so sagen: Dinge seien Ursachen — besitzen die Okkasionalisten, negativ und kritisch, die unweit bessere Besinnung, und in dieser Hinsicht unbezweifelbare Verdienste um den Begriff der Kausalität. Sie sind es, welche die Schwierigkeiten und die Unhaltbarkeit solcher mechanistischen Kausalität aufgedeckt haben. Was in späterer Zeit Glanville, Hume und Price gegen die mechanistische Kausalität leisteten, das beruht in allem Wesentlichen — außer auf dem, was hier durch die griechischen Skeptiker vorgearbeitet war — auf der Kritik der Okkasionalisten, ohne welche selbst auch einem Hume die Festigkeit seines Angriffes nicht möglich gewesen wäre. Man schmälert nicht Humes großes kritisches Verdienst, indem man auf

dem Relativen ins Absolute, und sind nicht die Spur lächerlicher als die moralischen und als die naturphilosophischen Erklärungen nach der neuesten absoluten monistischen Entwicklungslehrenkausalität. Was freilich nur Wenige zugeben dürften, und auch Gründe haben, weswegen sie es nicht zugeben und weswegen sie untereinander, in der Selbstapprobation, ihre neuen Erklärungen für sehr ernsthaft ansehen. Wir dagegen sehen sie so nicht an, sondern erkennen auch den modernen Aberglauben mitsamt seinen Gründen als Aberglauben wie den alten Aberglauben mit seinen Gründen, und die Christen und die Monisten, die stehen bei uns auf Einer Listen. Auch der auf Entwicklungslehre gegründete materialistische Monismus ist Glaube an ein fiktiv Absolutes und stützt sich auf ein Prinzip der kausalen Mirakelerfahrung und, da dies der Fall, so gilt, was ich von den mittelalterlichen Christen gesagt habe, daß sie keinen Unterschied gemacht hätten zwischen Vernunft und Absurdität, auch von den modernen Monisten. Die Mittelalterlichen hatten schließlich ebenfalls Gebiete des Denkens, in denen sie lediglich der Vernunft und der vernünftigen Kau-

diese Vorgänger hinweist: man erneuert nur das Gedächtnis der unverdient Vergessenen, die doch, sei es unmittelbar oder mittelbar, auf Hume und damit bis zu uns heran gewirkt haben. Und in solcher Absicht sei hier denn noch einmal auf die Vergessensten der Vergessenen, auf die Medabberim hingewiesen und auf den gleich diesen okkasionalistisch denkenden Ghazzali (Algazel), der in seiner Kritik der Kausalität den Meddabberim folgte. Meint man nicht Hume zu lesen, wenn man die folgenden Sätze Ghazzalis liest? — aber vielleicht ist es nur, daß Hume den Ghazzali gelesen; oder gewiß haben unsre Okkasionalisten ihn gelesen, und Glanville hat diese gelesen, und Hume den Glanville. Averroës (Destructio destr. p. 56) führt von Ghazzali an: die Verbindung zwischen dem, was als Ursache und dem was als Verursachtes betrachtet wird, sei nicht notwendig, denn die Bejahung oder Verneinung des einen von zwei verschiedenen Dingen schließe nicht die Bejahung oder Verneinung des andern ein, so daß, wenn das eine ist, auch das andre sein müßte, oder bei Aufhebung des einen auch das andre aufgehoben sein müßte (Sed omnia duo, quorum hoc non est illud, nec illud hoc, et affirmatio unius non includit affirmationem alterius, nec negatio unius includit negaitonem alterius, non est ex necessitate esse unius esse alterius, nec ex necessitate privatioi..s unius, ut privetur alterum); es gäbe keinen andern Grund für die wirkende Kraft einer Ursache als die Erfahrung, z. B. mit der Berührung des Feuers komme auch das Verbrennen, — aber das zeige doch nur an, was mit, nicht, was aus ihm kommt (sed testimonium — adventus combustionis cum tactu ignis — indicat, quod advenit cum eo, et non indicat, quod advenit ex eo).

salität folgten, — sonst hätten sie nicht leben können. Und hätten auch wirklich die Monisten ihre Absurdität nur da, wo es sich um ihr letztes und höchstes Denken handelt, so wäre ihr Denken damit immer noch nicht gebessert, und man müßte immer noch von ihm sagen, daß es jenen Unterschied zwischen Vernunft und Absurdität nicht mache, den zu machen doch wahrlich zum Denken gehört. Es ist aber nicht so, und die Monisten wenden tatsächlich ihr Glaubensprinzip auf alle die Einzelheiten an, oder vielmehr alle die Einzelheiten der Natur bestätigen ihnen ihr Glaubensprinzip, nicht anders wie es bei den Christen mit dem ihrigen gegangen. Die Wissenschaft selber, als durchaus praktisch, ob sie nun höher oder weniger hoch entwickelt ist, hat mit diesem Glauben, d. h. mit der Denküberzeugung ihrer Vertreter gar nichts zu schaffen; wir sehen die Wahrheit davon, daß diese sich mit dem Aberglauben in Form der Religion so gut vertragen wie in Form der Metaphysik, deutlich ein, indem wir uns dies vergegenwärtigen, wovon ich schon oben gesprochen habe: daß die Physiker bis ins 19. Jahrhundert hinein ihrem Glauben nach Christen waren, und von da an Monisten sind. Alle Tatsachen der Natur beweisen ihnen nun heute den neuen Glauben so wie sie damals den alten bewiesen. Ich habe dorten angeführt, daß Athanasius Kircher 6561 Beweise für das Dasein Gottes bringt: und so viele gibt es mindestens auch schon für den Entwicklungsmonismus! Wir leben nun heute den Übergang zwischen dem Glauben der Christen und der Monisten, daher finden wir unsre Menschen geteilt: die Einen glauben diesen Beweisen, die Andern jenen, die Einen sind Christen, die Andern Monisten, — und Herakleitos sagt: die Gedanken der Menschen sind Kinderspiele!

Welch ein Glaube an eine mirakulöse Kausalerklärung von absoluter Art ist es, worauf hier wie dort das Denken sich stützt..... nein wahrlich, die Monisten können nicht mit Recht über die Christen lachen. Wer über die alten Erklärungen lachen wollte — wenn er denn lachen muß und lachen kann wie ein Weiser, nicht aber wie ein Narr — hätte nur dann ein Recht dazu, sobald er selber ganz und gar frei wäre von jeglichem Glauben an eine absolute Erklärung durch Kausalität, wenn er wirklich gar nichts mehr zu denken vermöchte von hintermechanisch-dinglichen Wunderursachen, wodurch Neues in der Welt der Dinge entsteht, sondern begreifen würde, daß die Ursachen zusammenfallen mit den ding-

lichen Bewegungen und ihren Resultanten; daß die Ursachlichkeit nichts andres als das Verhältnis der dinglichen Bewegungen ist; wenn er mit der haltlosen Abtrennung der Bewegung von den Dingen auch zugleich die haltlose Abtrennung der Ursachen von den Bewegungen gänzlich aus seinem Denken beseitigt hätte und alle Ursachlichkeit auffassen würde als die innerhalb der dinglichen Bewegung bleibende, d. h. mit Einem Worte: als eine relative Erklärung, die etwas ganz und gar anderes ist wie das, was man gewöhnlich unter der kausalen Erklärung versteht, — denn darin versteckt sich immer die Meinung von einer absoluten Erklärung.

2.

Noch etwas mehr davon; denn es herrscht durchweg gar zu wenig Klarheit darüber, was denn eigentlich die kausale Erklärung erklärt und was sie eigentlich ist? und so müssen wir denn zum Behufe eines eindringlicheren Verständnisses noch näher eingehen auf das zweite Moment, das wir neben der Relativität als wesentlich für den echten Begriff der Ursache hervorgehoben haben: auf die Bewegung, von der schon genug gesagt wurde, daß sie mit der Ursachlichkeit vollkommen zusammenfalle, die eben deswegen eine lediglich relative Erklärung bedeute.

Wir haben die Bewegung als die Ursache für das von der Grunderfahrung als Ruhendes oder als Veränderung, als Ruhe oder Veränderung der material dinglichen Erscheinungen Aufgefaßte kennen gelernt und brauchen jetzt eigentlich nur zu wiederholen, daß Alles, was wir von der Bewegung gesagt haben, ganz ebenso von der Ursachlichkeit gilt, von der nichts Anderes noch hinzugilt, daß Bewegung und Ursachlichkeit Synonyme sind. Ob ich von Ursache oder von Bewegung rede ist einerlei; es ist einerlei, ob ich z. B. sage: Robert Mayer hat die Zurückführung der Wärme auf Bewegung gezeigt, oder ob ich sage: er hat die Ursache der Wärmeentwicklung gezeigt. Jede Ursache einer Erscheinung ist Bewegung, denn alle Erscheinungen sind Bewegungen und nichts als Bewegungen, und es kann zur Bewegung nicht noch eine Extra-Ursache der Bewegung hinzutreten; wir gewahren in der ganzen Welt der Dinge nichts anderes als Bewegungen und nirgendwo noch besondere Ursachen

der Bewegungen. Wer in seinem Denken solche Abtrennung der Bewegungen von besonderen Kräften und Ursachen nicht lassen kann, der denkt nicht wissenschaftlich, sondern wie in der Fabel gedacht wird, wo Sonne und Mond ihren Wagen haben, auf dem sie fahren. Wir dürfen so nicht denken; wir haben keine Vorstellungsbilder von besonderen hinter, über, in den Bewegungen befindlichen Ursachen.

Ursachen sind Bewegungen — darin liegt ausgeschlossen, daß sie nicht seien: weder Absolutes außerhalb der Welt der dinglichen Bewegung, noch Dinge, noch auch Kräfte, verschieden von der Bewegung. Dieses Dreierlei, was durch den richtigen Begriff der Ursachlichkeit ausgeschlossen wird, muß man sorgsam betrachten. Die genaue Kenntnis des Verkehrten und die Einsicht in das Warum der Verkehrtheit vollendet stets erst die Sicherstellung des positiven Aufschlusses. Und so wie es also in jedem Falle förderlich ist, sich deutlich zu machen, welche Verkehrtheiten dem Richtigen hindernd im Wege stehen, so ist dies bei dem Ursachbegriff besonders wichtig, ja unentbehrlich, um in die Klarheit zu gelangen und fest zu bleiben. Das hält schwer. Denn seine Geschichte ist sehr unglücklich, und noch der Zustand, in dem sich zur Zeit alles rund um uns her in Hinsicht auf den Ursachbegriff befindet, nichts weniger als glücklich; vielmehr sind unter uns noch alle drei Verkehrtheiten des Auffassens im Schwange. In den Köpfen Vieler durchdringen sich alle drei, und nur Wenige dürften zu finden sein, denen die einfache Wahrheit Ursache = Bewegung wirklich klar ist.

Das allergrößte Unglück, das den Menschen widerfahren konnte, war ohne Zweifel, daß der Begriff der Ursache durch die Religion, hauptsächlich durch das Christentum, seiner Relativität entkleidet und gänzlich aus der Welt verwiesen wurde. Der Gott war völlig getrennt von der Welt, besonders durch die Sünde des Menschen ist die Welt zum gänzlichen Abfall von dem Gotte gebracht worden, — das heißt aber, da der Gott die alleinige absolute Ursache der Welt, des Bewirkten ist: das Bewirkte ist von seiner Ursache abgefallen, erfährt von ihr gar nicht mehr die eigentlich gehörige Bewirkung, höchstens noch einmal ein wenig davon infolge von Gebeten und sonstigem religiös frommen Verhalten der Menschen. Der Gott machts mit der Welt, je nachdem die Men-

schen mit ihrem Betragen ihm gefallen, und eigentlich überhaupt, wie es ihm einfällt, auf unberechenbare Weise; er ist ja niemandem verantwortlich, ist absoluter Herrscher. Das heißt also: die Welt, für alles, was in ihr bewirkt wird, hat eine solche gesetzlose Ursache, eine Ursache, die es macht, wie ihr einfällt; die Welt mit allen in ihr vorgehenden Veränderungen ist sinnlos. Der Gott treibt sein Wesen, die ewig unveränderliche und unabhängige Ursache. So wird er genannt, trotzdem er doch immerhin noch wirkt auf die Welt, also dadurch doch wohl auch selber eine Einwirkung, d. i. Veränderung erfährt. Aber deswegen so wenig wie aus dem andern Grunde, daß er sich so ärgert über den Abfall der Menschen, wodurch er doch ebenfalls bewegt oder alteriert wird — deswegen wird er von glaubensvollen Denkern keineswegs mit ins Relative hineingerechnet, sondern wird weiter unverursacht und unveränderlich alle Veränderung bewirkend genannt, causa efficiens et independens — die ganze größtmögliche Finsternis des Denkens steckt in dieser Formulierung: es ist nicht möglich, das Gegenteil der Wahrheit stärker auszudrücken als indem man frischweg nur von der Veränderung im Bewirkten spricht, als wenn sich dabei im Bewirkenden nichts zutrüge, da doch in Wahrheit wirkende Ursache und Bewirktes Ein Bewegungszusammenhang sind und im Wirkenden so viel Bewegung vorhanden ist wie im Bewirkten, dessen Veränderung ja entsteht durch die Bewegung aus dem Bewirkenden, durch Übertragung dieser Bewegung. Von der närrisch barbarischen Rede einer Verursachung, unzusammenhangend mit ihrem Bewirkten, und von der sinnlosen Welt des Christentums, in der keine andre Ursache ist als die, die keine ist, aus welcher Welt Kausalität und Notwendigkeit herausgenommen sind, so daß Alles eben so gut anders kommen kann als wie es kommt, ist aber schon so viel, wie hier erforderlich, gesprochen worden. Auch davon, wie nun das Prinzip der Bewegungslehre hindurchbrach. Aber auch genügend davon: daß es nur erst dunkel im Bewußtsein der Menschen steht. Das Nächste war, daß die Ursache wieder in die Welt hineingedacht wurde, und damit war ein gewaltiger Schritt voran getan. Aber, indem man nun von D i n g e n als von Ursachen, und von K r ä f t e n als von Ursachen der Bewegung sprach und spricht, war und ist man noch weit entfernt vom wirklichen Begriff

der Ursachlichkeit. Ein Ding ist so wenig eine Ursache wie der Gott — wir kennen in unsrem Denken Dinge so wenig wie den Gott. Wir kennen gar keine Dinge, wir kennen nur Ursachlichkeit, und dürfen das Wort Ding nicht über seine praktische Berechtigung hinaus mißbrauchen. Was wir ein Ding nennen, ist, wie in den Prolegomena festgestellt worden, eine notwendig verbundene Einheit von Bewirktwerden und Bewirken — notwendig verbunden nach der Verbindung unsrer spezifischen Sinnesauffassungen in der Organisation unsrer Sinnenerfahrung. Wir kennen also in Wahrheit nur Bewirkendes und Bewirktes oder Ursachlichkeit, keine Dinge, sagen also auch keineswegs in Wahrheit von Dingen aus, daß sie verursachten und verursacht würden. Wir sagen von nichts Andrem aus als ganz allein nur von Ursachlichkeit. Und Ursachlichkeit ist uns verständlich ausschließlich als Bewegung, Ursachlichkeit ist, wissenschaftlich verstanden, Bewegung, und es darf also auch auf keine Weise noch obendrein von Kräften als von Ursachen der Bewegung gesprochen werden. Damit nimmt man noch besondere Ursachen des Verursachens an und nimmt im Grunde, ganz wie im religiösen Denken, die Ursache wiederum aus der Welt heraus. Diese verkehrte Meinung von Kräften, welche erst die Ursachen verursachten, findet eine scheinbare Stütze in dem Gefühle unsrer Kraft, die wir als unabhängig von demjenigen in uns empfinden, wodurch wir verursachend wirken. Ich habe die Kraft, mit diesen drei Fingern alles das zu verursachen, was wir Schreiben nennen, — eine Kraft, die ich tatsächlich als getrennt und verschieden von der Bewegung des Schreibens fühle. Ganz gewiß. Aber wegen dieses menschlichen Kraftfühlens besondere, die Bewegung verursachende Naturkräfte annehmen, das ist eine der heillosesten anthropomorphistischen Übertragungen, d. h. Übertragung eines in uns völlig Mißverstandenen auf die Ordnung der Natur. Denn recht verstanden ist die Kraft zu einer Bewegung, die wir fühlen, gar nichts Besonderes, von Bewegung Verschiedenes sondern in Wahrheit andre Bewegung oder unser dinglicher Bewegungszustand im Ganzen, den wir fühlen, also tatsächlich nicht verschieden von Bewegung oder Ursache.

Womit wir nicht auf Bewegung hinauskommen, das ist uns nicht verständlich, und identifizieren wir nicht die Ursachlichkeit mit der Bewegung, unter radikaler Abweisung aller drei

Verkehrtheiten der Ursachauffassung, die alle drei im Grunde auf eine außerweltliche absolute Ursache hinauskommen, so verstehen wir nichts vom Begriff der Ursache, verstehen ihn nicht in solcher Reinheit und Einfachheit, wie ihn Spinoza verstand. Denn in der Tat, Alles, wovon ich hier spreche, liegt in jenen Sätzen Spinozas (daher ich auch ohne Besinnen das über die Kausalität Auszuführende an sie anschließe, auf eine Gefahr hin, die ich — mit Worten zu erwähnen und abzuwehren nicht der Mühe wert erachte), und diesen Sätzen Spinozas gegenüber steht kein andrer Satz Spinozas von entgegengesetztem Inhalte. In keiner seiner Schriften findet sich weder eine zusammenhängende Stelle noch auch nur eine nebensächliche Bemerkung, welche die Deutung zuließe, daß in seinem Denken jemals Platz gewesen sei für die Annahme von einer jenseitigen, absoluten Ursache, oder von Dingen als Ursachen, oder von Kräften, welche die Bewegungen verursachten, — von solchem unvergleichlichen Kausalisten nun können wir, unter denen auch in der wissenschaftlichen Theorie und ebensoviel in der wissenschaftlichen Praxis die Kräfte als Ursachen der Bewegungen und die Dinge oder Stoffe als Ursachen noch eine so große Rolle spielen, viel lernen. Mit Allem kommt es bei Spinoza rein und klar und ganz restlos hinaus auf die Identifikation des Dinglichen mit der Ursachlichkeit (Dinge sind keine Substanzen, Substanzen aber, wenn mehrere sein könnten, könnten nicht aufeinander wirken) und auf die Identifikation der Ursachlichkeit mit der gesetzlich erkannten Aufeinanderfolge der Bewegungserscheinungen, wodurch die richtige Bestimmung der Ursachlichkeit im schärfsten Gegensatz erscheint zur verkehrten Auffassung nach ihrer dreifachen Form und zu einer durch Erkenntnis der Ursachen gewonnenen absoluten Erklärung.

Was absolute Erklärung! was überhaupt Erklärung! Nichts wird erklärt durch Erkenntnis der Ursachen. Nichts wird erklärt von der einzelnen bestimmten dinglichen Erscheinung, auch nicht der Schatten einer Erklärung wird gewonnen. Wenn ich sage: es ist naß, weil es geregnet hat, oder wenn ich sage: es ist Mondfinsternis, weil die Erde zwischen Sonne und Mond steht, so habe ich dadurch über das Naßsein selbst oder über die Mondfinsternis selbst nichts erfahren. Nichts erklären die Ursachen von den bewirkten Erscheinungen: sonst müßten die Ursachen zu diesen etwas Neues hinzubringen, müßten sie etwas

Anderes sein als die Erscheinungen sind, Etwas, wodurch diese erst Erscheinungen werden (id, a quo aliquid dependet per se). Die Ursachen sind aber gar nichts anderes als Erscheinungen. Sie sind die bewirkten Erscheinungen selbst. Der Stein ist naß, weil es geregnet hat — das Naßsein des Steines, das ist der Regen. Einer Erscheinung, einer Sache Ursache ist eine andre und also selbst eine Sache — das Wort S a c h e bedeutet im früheren Sprachgebrauche U r s a c h e („Wie wollen wir ihn verfolgen und eine S a c h e zu ihm finden" oder: „sey daz ich dein (der Mutter) sun pin, aber mein vatter ist den maist s a c h meiner gepurt"; in unsrer Rechtssprache und in der Kirchenrechtssprache wird noch causa für S a c h e gebraucht, wie auch mit dem Ausdrucke „cause célèbre" allgemein geschieht; im Französischen findet sich causa differenziert in cause und chose). Ding = Bewegung, Bewegung = Ursache, also Ursache = Ding, und damit ist gar nichts eigentlich erklärt, so daß nun nichts weiter zu erklären wäre: da jede Ursache als Ding selbst wieder verursacht ist, so wird das Erklären unendlich und ist gar keine Erklärung. Kein Ding ist im eigentlichen Sinne eine Ursache, es wird dadurch Ursache, daß es selber wiederum verursacht ist; kein Ding hat die Ursache in sich, da ein jedes auf andere hinweist, in denen es seine Ursache hat, die sie doch auch nicht in sich haben; und zuletzt kommt es heraus, daß eine wirkliche Ursache, die erklären würde, nirgendwo angetroffen wird.

So erklären also die Ursachen nichts von den dinglichen Erscheinungen und sind gar nichts anderes als diese selber, mit denen es für unser Denken bleibt wie es war. Es bleibt beim Denken der Dinge als untereinander bewegter Dinge, und Ursachlichkeit und Bewegung fallen ganz und gar zusammen, und wir werden mit den Ursachen von Pontius zu Pilatus geschickt durch die ganze unendliche Bewegung hindurch! Es bleibt bei unsrem Denken der Bewegung, a b e r e s s o l l a u c h d a b e i b l e i b e n, und damit es dabei bleiben kann und nicht Fremdes, ganz und gar Überflüssiges und Störendes noch hinzutrete, deswegen müssen wir, die wir die einheitliche Auffassung der Welt der Bewegung suchen, auf das Allerklarste dies verstehen, daß Ursachlichkeit und Bewegung zusammenfallen, daß die Wörter Ursachlichkeit, Ursache und Bewirktes vertauscht werden können mit den Wörtern Bewegung, Bewegendes und Bewegtes.

Wir waren bereits genötigt, um uns reine Bahn zu schaffen für unsre Auffassung der Welt als der Welt, worin nichts als Bewegung für unser Denken angetroffen wird, die uns keine anderen Objekte des Denkens darbietet als lediglich Dinge, welche Dinge eben im wissenschaftlichen Denken in Bewegung aufgelöst erscheinen, — wir waren bereits genötigt, Raum und Zeit als angebliche besondere Objekte unsres Denkens fallen zu lassen. Wir kennen nicht diese drei: Raum und Zeit und die in ihnen beweglichen Dinge, sondern nur Dinge in Bewegung, und Raum und Zeit sind, außer zu praktischem Behufe, sowohl als besonderes Angeschautes wie auch als besondere Anschaunugsformen völlig annulliert, da nur Dinge und ihre Bewegung das allein wahrhaft Angeschaute unsres Anschauens und das allein Gedachte sind. Und ganz genau so wie mit Raum und Zeit, so auch mit Kausalität. Erkennt man, daß allein dingliche Bewegung das Etwas des Gedachten für unser Denken bildet, so ist, was gemeinhin unter Raum, Zeit, Kausalität verstanden wird, gleichbedeutend mit Nichts, von dem man immer anerkennen sollte, daß es Nichts ist. Doch ist dies nicht jedermanns Sache, die Anerkennung des Nichts als Nichts so wenig wie die Vereinfachung des Denkens, die sich ergibt, sobald wir alle Gedanken in ihrem wahren Verhältnis zu dem einzigen Objekte unsres Denkens betrachten und alle vermeintlichen andern Objekte des Denkens abweisen. W i r wollen unbekümmert dies als unsre Sache weiter verfolgen, ebenso wie wir in Hinsicht auf Raum und Zeit taten, so auch in Hinsicht auf Kausalität, die ebenfalls ein Nichts zum Etwas hinzu ist, sobald sie Anderes als das Etwas selbst, nämlich die dingliche Bewegung bezeichnen soll, und daher in solcher besonderen Bedeutung für uns ebenfalls vollständig zu annullieren ist.

Es bietet sich erst hier die Gelegenheit, ausdrücklich darüber zu sprechen, es war auch früher nicht nötig: der Gang der Entwicklung erlaubte es und forderte es, daß wir von vornherein als die eigentliche Ursachlichkeit die Bewegung einführten und aller Ungehörigkeit in der Anwendung des Wortes Kausalität aus dem Wege blieben; ja ich glaube, daß ich das Wort Kausalität kaum gebraucht haben werde, sicherlich nicht so häufig und in der gedankenlos bequemen Weise wie es gewöhnlich gebraucht wird. Doch ist es nicht mit Absicht vermieden worden, und ich kann versichern, daß es mir überhaupt erst jetzt

eben, unter dem Schreiben dieser Sätze, auffällt. Es ging aber ohne dieses Wort und ginge überall anstatt seiner mit dem Worte Bewegung, weil dem Begriffe nach zwischen Kausalität und Bewegung kein andrer Unterschied besteht wie zwischen Bewegung und Bewegung. Was sich diejenigen, die von der Kausalität als von etwas Besonderem sprechen, unter der besonderen Kausalität vorstellen, das weiß ich nicht: ich wenigstens besitze weder die Fähigkeit noch die Unfähigkeit, mir auch nur das Geringfügigste dabei vorzustellen und zu denken, so wenig wie bei Raum und Zeit, und ich nehme keinen Anstand, unumwunden zu behaupten, daß auch Jene sich gar nichts dabei vorstellen und denken, sondern, ganz wie bei Raum und Zeit, nur Wörter sprechen.

Hier muß ich nun noch einmal bei dieser Gelegenheit (aber es läßt sich verhältnismäßig kurz abmachen), auf den großen Wortphilosophen Immanuel Kant geraten, der so viel zu dieser Welt der Einen dinglichen Bewegung hinzugesprochen hat. Er hat nicht allein zwei apriorische Anschauungsformen, sondern obendrein auch die Kausalität als apriorische Kategorie des Denkens und neben dieser noch gleich, da es doch ein Aufwaschens war, in fabrikmäßiger Herstellung nichtsnutziger Ware, elf andere apriorische Kategorien, also er hat im Ganzen ein Dutzend apriorische Kategorien gesprochen, die allesamt erforderlich sein sollen, nebst den beiden apriorischen Anschauungsformen, damit wir die Anschauungen denken könnten. Ich mag dem Leser kein Leid antun durch die Aufzählung der übrigen elf Wörter, ich vermeide es überhaupt nach Möglichkeit, die eigentlichen Kantischen Wörter anzuführen. Kant, der barbarische Scholastiker, ist ein grausiger Verbalmagister, er hat wahrhaft erschreckliche Wörter, Wortlarven, wobei auch dem herzhaften Denker, der an Manches gewöhnt ist, gruselig werden muß; Kant redet einen greulichen Cant. Auch habe ich die Elf vergessen. Alle Menschen haben sie vergessen, kein Mensch hat sie je gekannt; Kant selber hat seinen Cant nicht gekannt, hat ihn immer wieder vergessen, hat auch die elf immer wieder vergessen, nur damit Bescheid gewußt, während er sie zurechtmachte, und bei gewissen, natürlich niemals passenden Gelegenheiten hat er wieder nachgesehen, wie sie heißen. Obendrein hat ihm dann auch noch Schopenhauer die schöne Tonleiter der Apriorischen zerbrochen und gerade diese elf von den vier-

zehn (unter greulichen moralischen Anschuldigungen gegen Kant, die dieser ganz zweifellos ehrliche und gewissenhafte Mann für seine, wenn auch nur spitzfindige große Anstrengung nicht verdient), „zum Fenster hinausgeworfen", und so können wir denn wegen der Elf ganz ruhig sein, indem wir, wie die Geschichte will, hinsichtlich dieser Elf Kant und Schopenhauer gegeneinander arbeiten und sich selber einander fressen lassen — sic fata volunt, bina venena juvant. Es waren denn jetzt noch drei Apriorische übrig: Raum, Zeit und Kausalität, mit denen Schopenhauer die Mißwirtschaft weiter zu betreiben suchte und von denen er, ich weiß nicht was Alles, behauptet und sogar aus Raum und Zeit die Kausalität herausquetschen will, Ein Nichts aus zwei Nichtsen. Aber er druckst und quetscht mit kirschrotem Schopenhauer-Querkopfe, ja noch mehr — denn es treibt in allen Denkern dieser Art immer so weit, bis sie den völlig aberwitzigen Widerspruch in sich selbst herausgebracht haben; eher sind sie nicht zufrieden, sie müssen uns beweisen, daß ihr anscheinendes Denken auch nicht den Rest eines wirklich Denkbaren in sich enthalte — Schopenhauer behauptet sogar, übrigens völlig im Sinne Kants, worauf ich schon oben in den Prolegomena („Vom Nichts und von Raum und Zeit") hingewiesen habe: Raum, Zeit und Kausalität wären die Materie selber! Obwohl nach der Hauptthese Raum und Zeit nichts als Anschauungsformen sein sollen, die Kausalität nichts als Denkform sein soll: dennoch sind diese drei Formen auf einmal der Inhalt selber, aller überhaupt existierende Inhalt selber (die ganze „Sichtbarkeit des Willens!") — und man wird mir wohl Recht geben, wenn ich drucken lasse: Was würde Schopenhauer zu solchem Fünfviertels-Unsinn gesagt haben, wenn er ihn nicht selber gesagt hätte?! Und wie Schopenhauer, der Kantianer Schopenhauer, nach dem Vorgange seines Meisters, unausgesetzt kalt und warm aus Einem Munde bläst, darüber habe ich an dem soeben zitierten Orte Einiges zusammengestellt, und ich hoffe, daß man in Zukunft mit andrer Aufmerksamkeit auf die Hauptsätze Kant-Schopenhauers über Dinglichkeit, Raum, Zeit und Kausalität achten wird. Damit mans hinfort bequemer tun könne, halte man sich als das Wesentlichste gegenwärtig, was sich schwerlich miteinander wird reimen lassen, was vielmehr bei wenig Nachdenken die deutlichste Einsicht verschafft, daß dieses Philosophieren sei: die allerroheste Vermengung der

zum leeren Schein heruntergesetzten Dinge mit absoluten Dingen und mit absolutem Raume und mit absoluter Zeit und mit absoluter Kausalität — man halte sich gegenüber dieser Philosophie an die folgenden vier Hauptsätze, die von ihr fortgesetzt promiscue angewendet werden: 1) daß Raum, Zeit und Kausalität nichts als unsre subjektiven Formen für die Auffassung des Dinglichen sein sollen, 2) daß Raum und Zeit etwas sein sollen, worin die der Kausalität unterliegenden Dinge sich befinden, 3) daß die Kausalität mit der Materie identisch sein soll (was ja durchaus richtig ist insofern als das Dingliche das in Bewegung Befindliche ist, aber doch wahrlich mit der Behauptung von der Kausalität als der leeren Denkform nicht bestehen kann), 4) „daß die Materie, wie eben auch die Kausalität (?!) als eine Vereinigung, wenn man will, Verschmelzung des Raumes mit der Zeit zu betrachten ist.“ Es wäre nicht zu glauben, wenn es nicht wahr wäre, und hätten Kant und Schopenhauer einmal recht empfinden können, welche Widersprüche sie gelehrt haben, — sie würden im Augenblicke umgefallen sein und gestorben!

Genug, Schopenhauer hat von den vierzehn Apriorischen Kants elf zum Fenster hinausgeworfen, und so hatten wir denn also nur noch nötig, diesen Rest der drei Apriorischen zum Fenster hinaus nachfolgen zu lassen. Und nun, nachdem dies geschehen, können wir frei aufatmen und können von dem öden Wesen mit Wörtern und dem unsinnigen Schematismus, dessen Wertlosigkeit nicht besser dargetan werden kann als durch die Kantianer selbst, indem sie davon nichts anwenden und nach Belieben wegwerfen, — nun können wir uns, von dem alten mumifizierten Gerümpel und dem ganzen Unfugsplunder hinweg dem einfachen Denken mit seinem lebendigen Inhalte zuwenden, unserem Denken der Einen bewegten Dinglichkeit. Ach wie schwerfällig ist noch m e i n e Darstellung, wie oft gehemmt in ihrem Gange! da ich genötigt bin gegen all das Tote anzugehen, womit wie mit Lebendigem gegen uns angegangen wird. Solche Annahmen über Raum, Zeit und Kausalität sind grundlos, aber nicht allein unnütze, sondern die allerunheilvollsten Annahmen, die uns, Kugeln am Beine, unglaublich schwer belasten. Wir müssen erkennen, welche Hindernisse für das gerade Denken wir an diesen und ähnlichen Wörtern, an der großen Menge der Wörter vom Nichts, mit uns herumschleppen und die lebendigste Forderung in uns erregen, immer und überall bei den Wörtern auf

die zu Grunde liegenden anschaulichen Vorstellungen zu dringen, damit uns nichts Apriorisches widerfahre und kein anderes Unheil mit den Wörtern. Wir müssen das Glück empfinden und danach streben, dieses Glückes teilhaftig zu werden, alle die vielen Unbegriffe hinwegzuschaffen, die selbst von denjenigen, die sie für Begriffe halten und sie auch bei jeder Untersuchung und in jedem Gespräche anwenden (sobald sie nur überhaupt darüber nachdenken), als undurchdringlich dunkle Begriffe bezeichnet werden müssen. Bleiben wir nur immer in der Anschaulichkeit des Denkens, so bleiben wir auch immer in dem einfachen Denken der Einen bewegten Dinglichkeit. Nur die ungenügende Fähigkeit, sich den Inhalt seiner Gedanken zu veranschaulichen und voreilig unkritische Verbindung seiner Gedanken mit Wörtern, die seit lange her einen Klang in der Überlieferung besaßen, ohne doch einen wahrhaften Sinn zu besitzen, erklären uns diesen ewigen kantischen Widerspruch in sich selbst und diese Handhabung der begrifflichen Bestimmungen, als wären sie jederzeit beliebig kehrbar und allesamt in beständigem Selbstmord begriffen und übergehend eine jede in ihren Gegensatz, woraus die heillose Verworrenheit seiner Hauptgedanken entspringt, die ganz über alle Beschreibung groß ist und durch Aufzählung nicht geschildert werden kann: denn hier gilt nicht die Widersprüche addieren, sondern sie multiplizieren. Es ist dies in der Tat derselbe Mangel an Anschaulichkeit, der in der kantischen Darstellung bei allem Wesentlichen so störend und quälend hervortritt, ob auch gleich die Unverständlichkeit auf Viele faszinierend wirkt, — die Mitteilungsgabe ist nicht klarer als das Denken. In der Tat, Kants Behauptung von der Unanschaulichkeit der Begriffe hat bei ihm die tiefere Bedeutung seines Bekenntnisses zu seiner Art von Begriffen, die uns wirklich die Unanschaulichkeit von Begriffen überzeugend dartun würden, so gänzlich ungreifbar sind sie, — wenn wir nicht dahinter gekommen wären, daß es sich hier um Unbegriffe handelt, mit denen in scholastischem Spiel die a priori aufgestellte Denkapparatur gefüllt werden soll. Derlei ist denn freilich unanschaulich. Aber echte Begriffe sind anschaulich, das Wesen des Denkens ist, wie ich bereits oben auseinandersetzte, die Anschaulichkeit (weil alles Denken, auch die Begriffe, nur unser Denken des angeschauten Inhaltes); daher kein Gedanke, wovon man sich nicht die zum Grunde liegende Anschauung deut-

lich machen kann, deutlich macht, wenn man ihn wirklich denkt; und die Gedanken sind nicht der Willkür preisgegeben, und die Willkür erzeugt keine Gedanken und keine Gedankenschubfächer zu ihrer Ordnung, die der Eine so, der Andere anders sich auszudenken hat: sondern das natürliche System des Denkens ist vorhanden, und es gibt keinen Gedanken, der nicht endlich zurückführt auf den Einen Hauptgedanken von der Einen Wirklichkeit des bewegten Dinglichen, der in jedem Denker der einzige letzte Hauptgedanke des praktischen Verstandes ist. Aber die Scholastiker freilich in ihrer geistreich spielenden, leblosen Begriffs- und Unbegriffszusammensetzerei — nun, ich habe die Scholastiker charakterisiert als Leute, des wahren Denkens der Wirklichkeit nicht fähig, in der größten formalen Ordnung und Systematik Verstand und Überverstand beweisend, und als gewaltige Wortemacher, die sich um das Nichts große Verdienste erringen und darum, daß der Unsinn unter den Menschen nicht bloß vorhanden sei, sondern auch noch obendrein auf das Höchste verehrt werde, und zwar der Unsinn des hergebrachten Volksdenkens nach seinem Hauptinhalte, demgegenüber sie sich, bei aller logischen Kritik, naiv verhalten: denn ihre Kritik ist formal, richtet sich nicht auf den Inhalt, ist Kritik um der Kritik willen, daher sie bis zur kritiklosen Subtilität aufsteigt und in der Ventilierung des Überflüssigen und Dummen ihre höchsten Triumphe feiert. Und all dieses gilt ohne Abzug auch von dem, was die große scholastische Nachtigall gesungen, der sie Alle so wonnebang lauschen, und auf die auch wir hören müssen, wenn wir das Denken Derer kennen lernen wollen, die neben dem Wirklichen das Nichts in ihren Gedanken tragen, weswegen sie eben so entzückt auf ihn lauschen, — dieser Immanuel Kant ist uns die allgemeine große Person, die wir Volk nennen. Er besaß nicht das Denken des Wirklichen, sondern blieb wie alles Volk im Halbdenken des Wirklichen, und seine Nichtse, seine Apriorischen — er hat ihrer also gleich Vierzehn auf einmal geheckt. Ich sage aber, alle diese Vierzehn sind Wortlarven, ohne jeglichen Inhalt, und seine drei Ideen, die zu den vierzehn Apriorischen noch hinzukommen, sind ebenfalls Wortlarven — als ohne jeglichen wirklichen Inhalt werden sich uns immer deutlicher die siebzehn Direktoren und wird sich uns der ganze dirigierte Rest seiner Philosophie aufdecken, je besser wir den mächtigen Unterschied zwischen derartiger Wortphilosophie und wirklichen Ge-

danken erfassen. Und wird uns überhaupt, je weiter wir kommen, noch an gar manchen Beispielen aufgehen, daß viele Wörter, die an wichtigster Stelle bei uns verwandt werden, gar keinen Inhalt besitzen, nichts als Ungereimtheit und Unsinn pomphaft bedeckende Wörter sind, wodurch, durch ihre bloße Existenz, uns schon Unglück genug widerfährt. Unausgesetzt werden Wörter gemacht und erklärt, erklärt und gemacht, ohne daß wir wirklich innerlich imstande wären, nun auch wahrhaft anschauliche Vorstellungen an Stelle dieser Wörter zu setzen, die eben deswegen aber auch keine Begriffe genannt werden dürfen. Wir haben kein Recht dazu, etwas einen Begriff zu nennen, wobei jegliches Mittel einer veranschaulichenden Erleuchtung versagt, und statt daß wir ein wirkliches Bewußtsein von Wirklichem erlangen, um dieses mit nichtsbedeutenden Wörtern herumgegangen wird. Die hunderttausend Bücher aber leben von diesen Wörtern, und auch selbst in den bessern, uns unentbehrlichen, nehmen sie den allerbreitesten Raum ein. Was uns mit einem wahren Ingrimm erfüllen muß, sobald wir dahinter gekommen sind, welch einem Verhängnis wir mit unsren Bibliotheken ausgesetzt waren, und auch noch in Zukunft, wir selber und die nach uns Kommenden, ausgesetzt sein werden — von dem Mündlichen der Büchervollen Professoren hier gar nicht zu reden. Wir finden uns durch alle diese Gedanken über das Nichts und durch das Ineinander der Gedanken über Nichts und Etwas unersetzlich betrogen und um die köstliche Zeit abscheulich bestohlen; und in den Jahren der Reife, nachdem wir unsre Literatur, nachdem wir Alles, was uns in den Jugendjahren zu unsrer Literatur zu gehören schien, revidiert haben, bleiben nur wenige Ausnahmen von Büchern, die wir durchweg als Leben und Wirklichkeit erkennen und mit denen wir wahrhaft leben: bei den übrigen allen, auch bei denen, die wir nicht ausschalten wegen des Trefflichen in ihnen, haben wir auf den meisten Blättern Langeweile auszustehen, weil uns auch hier bei der unverhältnismäßig größten Mehrzahl des Dargebotenen die Beschäftigung mit dem Nichts zugemutet wird. So geht es uns mit dieser Nichts- und mit dieser Nichts-Etwas-Literatur, und so wird es Denen gehen, die nach uns kommen; in den undenkenden Köpfen der Menge aber werden dadurch die dicken dampfenden Nebel hervorgerufen, hinter denen der Aberglaube sichs wohl sein läßt.

Es bilden auch diese Wörter Raum und Zeit und auch das Wort Kausalität, worauf ich in diesen Ausführungen bereits hingewiesen habe, ein Versteck des Aberglaubens, obwohl wir es gewöhnlich, verstrickt in die Verstricktheit der Fakultäten, nicht merken, wogegen aber eben deswegen nun endlich auf das Kräftigste die reformatorische Gewalt der Reinigung, zum Reinhalten eines jeden Begriffes nach dem Wesen seiner Fakultät, aufzurufen ist. In unsrem Falle, für den Begriff der Kausalität, handelt es sich um dessen vollkommene Identifizierung mit der Bewegung, wobei der Begriff der Ursache als einer relativen festgehalten wird, während er sonst unausbleiblich der Ungereimtheit und dem Aberglauben von absoluten Ursachen anheimfällt, wie wir an Kant sehen, der die unverursachte Ursache des Gottes annimmt und außer dem Apriori der notwendig zu denkenden Ursachen sich auch noch a posteriori ohne alle Ursache und Notwendigkeit von seinem Stuhle erheben kann. Wirklich denken läßt sich freilich bei der apriorischen Kategorie der Kausalität oder bei den apriorischen Anschauungsformen Raum und Zeit gar nichts, und was auch Andere Anderes, Besonderes bei Raum, Zeit, Kausalität zu denken sich einbilden mögen, — es ist nicht möglich, sie können sich dabei gar nichts vorstellen und denken, es ist kein Denken eines anschaulich Gedachten, sie können dabei nur sprechen. Und ferner bestreite ich allen Denjenigen, die solcherart von Kausalität, Raum und Zeit sprechen, jegliches Recht dazu, zugleich von einer einheitlichen Natur zu sprechen, wie sie doch so gern tun. Dingliche Bewegung und Raum und Zeit und Kausalität, — wenn ich richtig rechne, ist das Viererlei und nicht Einerlei, und wer in der Welt der dinglichen Bewegung außer der dinglichen Bewegung noch so ein bischen Dreierlei Anderes annimmt (ungerechnet Chaos und Atome und Kräfte, wodurch erst die Atome im Raume bewegt und dadurch zu Dingen würden), dem hilft es nichts, daß er tut als bedürfte dies Dreierlei Anderes keiner Erklärung und als genüge die Erklärung der dinglichen Bewegung ganz allein: wir fordern von ihm auch noch Erklärung für jene Drei und lassens ihm also nicht zu, daß er von einer einheitlichen Welt spreche. Einheit der Welt, in wirklicher Widerspruchslosigkeit, wird allein bei uns gedacht, denen die Welt nichts ist als ausschließlich dingliche Bewegung, und wo der Verstand nicht genötigt wird,

noch irgend Etwas außer der dinglichen Bewegung in Betracht zu ziehen.

Ursachlichkeit und Bewegung fallen ganz und gar zusammen, weil Verursachendes und Bewirktes Bewegung sind, aber wir können und wollen — es sei dies ausdrücklich hervorgehoben — deswegen praktisch den Begriff und das Wort Ursachlichkeit nicht entbehren, so wenig wie die Begriffe und Wörter Raum und Zeit. Wenigstens für jetzt können wir diese drei Wörter nicht entbehren, da unsre Denk- und Sprechweise keineswegs so auf das letzte wesentlich Einfache gerichtet ist, daß dies angängig erscheint, — nichts desto weniger aber muß man urteilen: wenn diese drei Wörter Raum, Zeit und Kausalität niemals existiert hätten, wenn die schädlichen Phantasien nicht existiert hätten, die damit verbunden werden, wären die Menschen ohne jeglichen Aberglauben geblieben! Jeglicher Aberglaube fällt hinweg, sobald man versteht, daß Raum, Zeit und Kausalität als besondere Realitäten in Wegfall kommen, jeglicher Aberglaube stützt sich auf die verkehrten Vorstellungen über Raum, Zeit und Kausalität. Außer dem Worte Gott, das aber gleichfalls ohne diese drei unmöglich wäre, gibt es keine andren Wörter, die mehr den Sinn der Menschen verwirrt haben. Ich will nun aber keineswegs die Wörter Raum, Zeit und Kausalität abgeschafft wissen: sie sind uns für jetzt sehr nötig zu vortrefflichen praktischen Diensten; und wir können überhaupt Wörter sprechen, welche wir wollen, sobald wir uns nur dabei des bestimmten Denkinhaltes bewußt bleiben, den sie bezeichnen sollen und können, was nicht anders angeht, als indem wir die zu Grunde liegenden Anschauungen in uns hervorrufen, an diese uns wirklich halten in allen Fällen und in keinem Falle auf Unanschaulichem ruhen. Wo ich richtig oder falsch denke, ist immer nur die wahre Anschaulichkeit oder die mir sich verbergende Unanschaulichkeit die Ursache meines Glückes oder meines Unglücks.

3.

Es könnten nun aber wohl Einige meinen: der Begriff Ursachlichkeit falle doch nicht ganz und gar zusammen mit dem Begriffe Bewegung, sondern enthielte noch eine nähere Bestimmung zu diesem Begriffe Bewegung, der in ihm nicht ur-

sprünglich mit enthalten sei. Von Ursachlichkeit reden, das sei klar, heiße gewiß nichts Andres als davon reden, daß wir in der Welt der Bewegung leben. Aber Ursachlichkeit bedeute doch, außer so im Allgemeinen, auch noch das Besondere der regelmäßigen und unabänderlichen Verknüpfung der einzelnen Dinge und ihrer Bewegungen untereinander? Das ist in der Tat eine nähere Bestimmung dieses Denkens der Dinge als bewegter Dinge hinsichtlich ihrer Bewegung: daß nämlich dieselbe nicht dem Zufalle unterliege, sondern nach gesetzmäßiger Ordnung sich regelmäßig vollziehe, daß die Welt der bewegten Dinge eine geordnete Totalität sei, kein Chaos.

Aber diese nähere Bestimmung der Bewegung ist tatsächlich unsrem Denken der Bewegung wesentlich und scheint nur denen im Begriff der Bewegung nicht mit enthalten zu sein, die eben diesen Begriff nicht nach seinem ganzen wahren wissenschaftlichen Umfange nehmen. Wird er so genommen, so wird allerdings die nähere Bestimmung der Bewegung, daß sie nach kausaler Verknüpfung und Ordnung sich vollziehe, in unsrem Denken der Dinge als bewegter Dinge von vornherein angetroffen. All unsrem Denken ist das Denken der Kausalität wesentlich, solches Denken der Kausalität gehört zu gleichen Teilen der Grunderfahrung und dem abstrakten Denkgesetze an, und von jeher, so lange die Menschen denken, hat sich das gezeigt.

Dennoch haben Einige die Kausalität lediglich der Erfahrung zugerechnet, wie z. B. Hume in seinen übrigens so scharfsinnigen und lichtvollen Untersuchungen, die, was Kritik und Negation der verkehrten Kausalauffassung betrifft, zum Allerwichtigsten in der ganzen Literatur gehören*). Andere haben die Kausalität

*) Doch ist der Wert des hochbedeutend feinen Mannes, der leider zu denjenigen zählt, die mehr gerühmt als gekannt sind, damit keineswegs erschöpft. Seine Bedeutung liegt in der Kritik; und man muß sagen, womit sehr viel gesagt ist: Hume hat seinen eminenten kritischen Scharfsinn immer nur gegen das Verkehrte gebraucht. Das hebt ihn hoch hinaus auch über die meisten scharfsinnigen Köpfe von ähnlich großer Begabung, denn von diesen die meisten verlieren sich in scholastisch sophistisches Spiel, und es bleibt unleugbare Tatsache, daß der weitaus meiste und größte Scharfsinn zur Verteidigung des Nutzlosen und Verkehrten aufgeboten worden ist. Hume aber hat nichts Scholastisches und Sophistisches, hat edlen Wahrheitssinn, und wurde dadurch

lediglich dem abstrakten und gar dem abstrakt apriorischen Denken zugerechnet, z. B. Kant. Von dem Apriorischen schweige ich gänzlich, da wir auf diesem Spielplatze nicht mitspielen.

---

zum echten Kritiker von großartiger Bedeutung; er scheint mir der bedeutendste Kritiker der Modernen zu sein. Daß man sich bei Hume so vorwiegend und fast ausschließlich an seine Untersuchungen über die Kausalität hält, daran trägt zum großen Teil er selber die Schuld, und zwar hat es damit die folgende Bewandtnis: Hume hatte ein Werk „A treatise upon human nature herausgegeben, worin nicht allein die Unhaltbarkeit des üblichen mechanistischen Kausalitätsbegriffes sondern auch (offenbar in Abhängigkeit von Berkeley) die nicht minder wichtige und überhaupt mit der Kritik jenes Begriffes aufs engste zusammenhängende Unhaltbarkeit des üblichen Substantialitätsbegriffes aufgedeckt wird. Besonders wegen des letztgenannten Umstandes hatte das Werk kein Glück, — unter dem allgemeinen Publikum wird keine rechte Kritik des Substantialitätsbegriffes Glück haben, denn das Resultat solcher Kritik besteht, mit unsren Worten ausgedrückt, in der Einsicht, daß unser Verstandesdenken gar keinen wirklichen materialen Inhalt besitze, daß seinen Dingen keinerlei Realität zukomme: das allgemeine Publikum will und kann sich aber seine realen Dinge nicht nehmen lassen. Hume erkannte sehr wohl das Hindernis, welches ihm den Weg versperrte. Er veröffentlichte deswegen seine Umarbeitung des Treatise als Enquiry concerning the human understanding. Der Hauptsache nach trat hier nur die Untersuchung über die Kausalität hervor (das Übrige mitsamt den letzten, dem abergläubischen Denken so anstößigen Konsequenzen ist nicht etwa weggelassen, aber es findet sich nur in Andeutungen, die dem plumpen Verstande der Menge völlig entgehen, oder in einer Ironie, aus der sie das Gegenteil des Gemeinten, nämlich ihre eigne Meinung, herausliest), und dies ist es, was den Anlaß dazu gegeben hat, daß man sich gewöhnlich nur mit Humes Auslassungen über die Kausalität beschäftigt; was aber nicht recht ist, vielmehr sollte man sich eben so sehr an das Übrige halten und dürfte auch das Studium jenes ersten Werkes nicht versäumen. Besonders für den Anfänger in der Philosophie ist, nächst gewissen Gesprächen Platons, schwerlich Nützlicheres zu finden als die Lektüre dieser Untersuchungen, die ihn festmachen werden in dem Gedanken der Relativität des Dinglichen und in der Kritik des üblichen volksdogmatischen Kausalitätsbegriffes. Ich sage in der Kritik des verkehrten Kausalitätsbegriffes: denn was die positive Aufklärung anbelangt, davon ist Hume weit entfernt und hat den Punkt der eigentlichen Lösung so sehr verfehlt, daß er Ursache definiert als „einen Gegenstand, dem ein andrer folgt, so daß, wenn der erste Gegenstand nicht gewesen wäre, der zweite niemals hätte entstehen können" (er hat es ganz außer Acht gelassen, seine eigne, so vortreffliche Einsicht, daß gar keine Gegenstände, keine dinglichen Substanzen für unser Denken vorhanden sind, in Verbindung zu setzen mit seiner Frage nach der Kausalität: hätte er dies getan, wäre solche Definition unmöglich gewesen, denn er hätte eingesehen, daß gar keine Gegenstände als

Aber auch was die Trennung des Abstrakten und der Erfahrung betrifft, — wir wissen, daß sie in keinem Falle so statthat wie sie gewöhnlich angenommen wird, da auch das Abstrakte in Wahrheit nichts als gedachter Erfahrungsinhalt ist. Daß aber gar in unsrem Falle so einseitige Auffassungen möglich sind, scheint fast unerklärlich.

Bei nichts Andrem nämlich zeigt sich der Parallelismus und der Zusammenhang zwischen dem abstrakten Denken und der Erfahrung so deutlich wie bei der Kausalität. Das Denkgesetz der Kausalität ist natürlich wohl zu unterscheiden von der Erfahrung der Kausalität durch die Sinne: dieses Denkgesetz mit seiner Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit ist etwas Andres wie z. B. die besondere Erfahrung, daß ein Stück Holz in der Luft fällt, im Wasser dagegen steigt oder daß Wasser bei einer gewissen Temperatur gefriert, wovon Niemand leugnen wird, daß solche Annahmen lediglich aus der Erfahrung stammen*). Und so mit allen übrigen be-

---

Ursachen sondern überhaupt nur Verursachendes und Verursachtes für unser Denken vorhanden sind) und er spricht immer von Kräften der Ursachen, die uns stets dunkel bleiben würden. Also der Begriff der Ursache ist ihm dunkel; er spricht über die Ursache wie alle sprechen, nur daß er sich nicht einbildet, positiv etwas dabei zu verstehen. Daher man zu seinen Untersuchungen nur Ja mit einem Aber sagen kann, Ja nur zu seiner kritischen Leistung. Von dem wahren eigentlichen Sachverhalt ahnt er nichts; sein letztes Wort: Ursachlichkeit aus der Gewohnheit, aus der Erfahrung! und nicht eigentlich Kausalität sondern Sukzession! beweist dies. Wegen dieser verkehrten Antwort haben seine Untersuchungen über die Kausalität so großes Glück unter den Empirikern gehabt, die sich aber nichts von Demjenigen herausgenommen haben, was Hume negativ und kritisch in der allerbesten Zusammenstellung und mit unwiderstehlichem Scharfsinne gegen die gänzliche Sinnlosigkeit der gewöhnlichen mechanistischen Kausalität vorgetragen hat. Darin taugte Hume ihnen zum ausgezeichneten Lehrer, sie könnten in ihre Finsternis viel Licht aus ihm schöpfen. Sie haben es noch nicht getan; die Gedankenlosigkeit in Hinsicht auf den allerwichtigsten Begriff und das stumpfsinnige Verharren im vermeintlichen Verstehen ist heute noch so groß unter der Allgemeinheit der Menschen wie zu Humes Zeiten und scheint fest in ihr zu sein.

*) Ich führe nicht an, was gewöhnlich als bekanntestes Beispiel einer Aufeinanderfolge von Ursache und Bewirktem angeführt wird, Blitz und Donner, wohl aber sage ich ausdrücklich, daß ich dieses Beispiel nicht anführe: weil es nämlich kein Beispiel ist. Der Blitz ist die Wahrnehmung für das Gesicht, der Donner die Wahrnehmung für

sonderen Verknüpfungen zwischen Ursache und Bewirktem. Es gibt davon ganz gewiß keinen andern Grund einer Verknüpfung als diesen ihrer Verknüpfung in unsrem ersten Denken der Dinge oder in der Erfahrung durch die Sinne, — denn das Bewirkte ist verschieden von der Ursache und kann deswegen aus ihr nicht gefolgert werden; es läßt sich nicht ausdenken, wie das Bewirkte sein wird, wenn man nichts als die Ursache kennt. Hume hat gewiß Recht zu sagen: „Man gebe einem Manne von noch so gutem Verstande und Fähigkeiten einen Gegenstand, der ihm ganz neu ist, und er wird selbst bei der genauesten Untersuchung seiner sinnlichen Eigenschaften nicht imstande sein, eine seiner Ursachen oder Wirkungen zu entdecken. Adam, von dem man annimmt, daß seine Verstandeskräfte anfänglich ganz vollkommen waren, konnte doch aus der Durchsichtigkeit und Flüssigkeit des Wassers nicht schließen, daß es ihn ersticken würde, ebenso wenig aus dem Licht und aus der Wärme des Feuers, daß es ihn verzehren würde.“ Aber Hume hat garnicht Recht, nun fortzufahren: „Wenn auch der Lauf der Dinge bisher noch so regelmäßig gewesen ist, so beweist dies für sich allein und ohne einen besonderen Grund nicht, daß dies auch in Zukunft so sein werde“, und wenn er nun alle Welt herausfordert ihm einen Grund anzugeben, der uns berechtigt, von der Vergangenheit auf die Zukunft zu schließen, so können ihm allerdings die Männer der Naturwissenschaft, die all ihr Denken angeblich nur durch Schluß aus der Erfahrung schöpfen, die können ihm nicht antworten. Und sie müßten ganz und gar verstummen, wenn man sie fragte, weswegen das auch nur ein einziges Mal gebrannte Kind das Feuer scheut? wofür auch Hume keinen Grund anzugeben wüßte, da seine Antwort Gewohnheit hier doch

das Gehör einer und derselben Erscheinung, wovon, der Natur des Sehens und Hörens gemäß, der Blitz früher wahrgenommen wird als der Donnner. Aber dieses ihr Aufeinanderfolgen in unsrer Wahrnehmung ist deswegen noch kein ursächliches Aufeinanderfolgen. Sonst müßten wir von allen verschiedenen Wahrnehmungen, welche die verschiedenen Sinne von einer Erscheinung aussagen, von allen Eigenschaften eines Dinges, ebenso behaupten, daß sie in ursachlichem Verhältnis stehen. Eigenschaften sind nicht dasselbe wie Ursachen. Würden die Menschen, umgekehrt wie es nun ist, schneller hören als sehen, so hätten sie den Donner als die Ursache des Blitzes bezeichnet. Die Sprache ist übrigens richtig geblieben und sagt stets: Es blitzt und es donnert, niemals: Der Blitz donnert, wie echtem Kausalverhältnis gemäß müßte gesagt werden können.

wahrlich nicht anwendbar wäre. Hume weiß eigentlich gar keine Antwort, und darum ist die Antwort, die er dennoch gibt, so schlecht. Seine Antwort: Kausalität aus der regelmäßigen Aufeinanderfolge der Erscheinungen trifft überhaupt gar nicht das Denkgesetz der Kausalität, Hume hält sich durchaus nur an die besonderen Verknüpfungen von Ursache und Wirkung in der Grunderfahrung. Daher ist seine wie jede Antwort Kausalität aus der Erfahrung (von denen, die sich nicht vorher, gleich Hume, die Schwierigkeiten so deutlich gemacht haben) keine Antwort: denn dabei bleibt der Kausalitätsbegriff unerklärt. Aus dem entgegengesetzten Grunde ist die Antwort Apriorisch — angenommen einmal, dieses Apriorisch besäße einen Sinn, und zwar den behaupteten eines Begriffes unabhängig von aller Erfahrung — keine Antwort: denn bei solchem apriorischen Begriffe bleiben die besonderen Verknüpfungen von Ursache und Bewirktem in der Grunderfahrung unerklärt, an die der apriorische Begriff niemals herankönnte. In Humes Antwort: Kausalität aus der regelmäßigen Aufeinanderfolge ist also die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des Kausalgesetzes nicht darin. Eben dies bestreitet ja nun auch eigentlich Hume und leugnet es, und ist damit konsequenter als die übrigen Erfahrungsmänner. Aber er kann doch der menschlichen Natur dieses Gesetz aus ihrem Denken nicht nehmen, gewiß nicht mit einem so unglücklichen Versuche, es durch etwas ganz Andres zu ersetzen. Er will Sukzession an Stelle der Kausalität — aber Sukzession ist etwas ganz Andres wie Kausalität, und Kausalität hat in Wahrheit gar nichts mit Sukzession zu schaffen. Ursache und Bewirktes folgen gar nicht aufeinander in der Zeit, sondern sind, nach dem wirklichen Begriffe der Kausalität, ein zusammenhängender Bewegungsvorgang. Eines ist dieser Bewegungsvorgang objektive, ein Andres ist unsre subjektive Sinnenwahrnehmung, womit wir, an die Zeit gebunden, eine Aufeinanderfolge der sich verändernden Erscheinungen wahrnehmen. Nur wenn man, wie Hume, ganz und gar im Denken der sinnenmäßigen Grunderfahrung bleibt, wobei ein Ding als notwendig bestimmend für ein andres Ding angenommen wird, gilt die Aufeinanderfolge und der alte Satz Causa semper prior est effectu: uns ist aber Kausalität nicht Bestimmung eines Dinges durch ein andres Ding sondern Übertragung einer Bewegungsgeschwindigkeit auf

eine andre. Der Dolch ist ganz gewiß früher als die Verwundung durch den Stoß mit ihm, aber der Dolch ist auch ein Ding, und als solches gar nicht von bestimmender ursachlicher Notwendigkeit in Hinsicht auf die Verwundung: die Bewegung des Dolchstoßes ist das Verursachende für die dadurch bewirkte Veränderung in dem Körper des Verwundeten, und diese Verursachung bildet mit ihrem Bewirkten einen einzigen Bewegungsvorgang. Hätte Hume den positiv wahren Begriff der Ursachlichkeit so gut erfaßt gehabt, wie er klar und fest war in der Verwerfung der verkehrten Meinung, so hätte er weder von Dingen als von Ursache und Bewirktem sprechen können — da das Ding nach seiner Wahrheit die Ursachlichkeit oder Bewegung ist und nichts außerdem (denn nichts außerdem ist Gegenstand unsres Denkens, „Ding“ ist kein Zusatz zu der in Wahrheit allein gedachten Ursachlichkeit), so ist es sinnlos, noch wiederum die Ursachlichkeit oder Bewegung in Verbindung zu setzen mit dem Dinge als mit einer Nichtursachlichkeit oder Nichtbewegung — noch hätte er sprechen können von der Aufeinanderfolge der Ursache und des Bewirkten: Ursache ist die im Bewirken begriffene Ursache (andres ist nicht Ursache), und die ist Eins mit dem Bewirkten; daher auch mit der Ursache das Bewirken aufhört, — freilich nicht das bereits Bewirkte in seinem weiteren Fortwirken, worin es seinerseits wiederum wirkende Ursache ist usw. Ursachlichkeit sei Sukzession ist auch schon deswegen ersichtlich hinfällig und verkehrt, weil, angenommen seine Richtigkeit, aus jeder regelmäßigen Aufeinanderfolge auf kausale Verknüpfung geschlossen werden müßte, was aber wahrlich nicht der Fall ist (Schopenhauer bringt das gute Beispiel, daß wir Tag und Nacht, trotz ihrer regelmäßigen Aufeinanderfolge keineswegs als Ursache und Wirkung bezeichnen), ferner noch mehr aus dem schon angeführten Grunde, weil tatsächlich auch ein Einmal der Erfahrung das Denken auf die zu erwartende regelmäßige Aufeinanderfolge, auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit führt. Aus einem Falle läßt sich doch keine Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit eines Denkgesetzes herleiten, dazu würde weder ein Fall noch eine große Anzahl Fälle hinreichen: dazu würden alle Fälle nötig sein. Hume weiß auf dies Alles keine Antwort, und keiner, der nur auf die Erfahrung sich stützen will und darunter nichts als die Sinnenerfahrung versteht, weiß eine. Wir aber, auf

unsrem Boden, können dies Alles beantworten: denn wir wissen, daß die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Denkgesetzes nicht auf der Sinnenerfahrung beruht, nicht aus ihr, sondern an ihr zum Bewußtsein erweckt wird, auch wo die Abstraktion nur in einem einzigen Falle mit der Erfahrung in Verbindung kommt. Von da an behält sie für alle Folgezeit in uns ihre Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit für alle Dinge und Verhältnisse von gleicher Art, und wir sind überzeugt, daß die Erfahrung immer dieselbe Gesetzlichkeit offenbaren wird, die wir in unsrem abstrakten Denken antreffen, da ja Beides unser Denken ist. In aller Erfahrung, wenn sie nur wirklich von der gleichen Art ist, bestätigt sich die Richtigkeit der Abstraktion, ja in allen richtigen Schlüssen, die wir in der Abstraktion ziehen, können wir noch niemals gemachte Erfahrung, können wir bisher noch nicht beobachtete Wirkungen und Ursachen unfehlbar vorhersagen, — so hat Gauß aus wenigen vorliegenden Daten die Bahn der Ceres so berechnet, wie man sie nachher fand; so hat Leverrier aus gewissen Unordnungen in der Bewegungsbahn des Uranus das Vorhandensein eines noch unbekannten Planeten herausgebracht und den Ort vorher bestimmt, wo er nachher tatsächlich entdeckt wurde. Das sind deutliche Beispiele von Anwendung der Gesetzlichkeit unsrer Abstraktionen auf die Dinge? — aber bei gehörigem Nachdenken wird man finden, daß das einmal gebrannte Kind, welches für immer das Feuer scheut oder der ein einziges Mal von einem Steine getroffene Hund, der jedesmal, sobald er einen Menschen unter bestimmten Gebärden sich bücken sieht, den Schwanz zwischen die Beine geklemmt, mit lautem Geheul davonjagt, daß diese nicht minder deutliche Beispiele darbieten, und daß wir mit all unsrem Denken ebenso verfahren. Wir erschließen nicht aus unsrer Sinnenerfahrung Denkgesetze — sonst müßten wir, was Niemand als die Wahrheit behaupten wird, in jedem Falle, vor dem Zustandekommen eines Denkgesetzes sämtliche darunter gehörige Erfahrungen gemacht haben; wir gewinnen auch nicht das Denkgesetz durch den Schluß vom Oft auf das Immer der Erfahrung, wie Niemand gegen die Wahrheit behaupten sollte: denn die unleugbare Wahrheit ist, daß wir vom Einmal der Erfahrung auf das Immer — nicht etwa schließen, sondern daß wir vom Einmal der Erfahrung auf die Abstraktion geführt werden,

die uns des Immer aller möglichen gleichen Erfahrung versichert*).

Und da nun das Denkgesetz von der Kausalität und die Erfahrung von ihr ganz und gar zusammenfällt mit dem Denken und mit der Erfahrung von der Bewegung, also mit dem eigentlich Wesentlichen des Denkens im praktischen Verstande und da (wofür ich hier wiederum nur auf den nächsten Abschnitt verweisen kann), das Denken von der Bewegung gleichbedeutend ist mit dem Leben des Menschen, der ohne die Bewegungsgedanken seines praktischen Verstandes nicht leben würde, sein Leben, sein eigentümliches Bewegungssystem nicht erhalten könnte innerhalb der allgemeinen Bewegung; die Bewegungen sich uns aber nicht darstellen als Bewegungen, sondern, weil wir Grunderfahrung unsrer Sinne leben, als Kausalität von Dingen, die aber auch als solche den praktischen Verstand befruchtet und disponiert zu eben denjenigen Motiven und Handlungen, wodurch wir ein zweckmäßiges Bewegungsverhalten erlangen: da dies Alles so ist und infolgedessen die Erfahrung der Kausalität in unzähligen und in allen für uns wichtigsten Fällen stattfindet und natürlich von jeher stattgefunden hat — so lange Menschen sind, war Feuer, das sie brannte, war Wasser, das sie erstickte —, so stand es mit dem Verhältnis des Denkgesetzes von der Kausalität zur Erfahrung anders wie mit dem Verhältnis irgend einer andern Denkabstraktion zur zugehörigen Erfahrung. Das Denkgesetz der Kausalität brauchte nicht auf die Bestätigung durch die wissenschaftliche Induktion aus der Erfahrung zu warten, damit es auch in der

*) Hier läßt sich nun auch berichtigen, was ich oben S. 278 „zur vorläufigen Verdeutlichung" als einen Schluß bezeichnet habe, daß wir nämlich von der wahrgenommenen Veränderung durch Bewegung den Schluß zögen darauf, daß Veränderung jeder Art durch Bewegung, wenn auch durch nicht wahrnehmbare, nämlich molekülare und atomistische Bewegung hervorgerufen werde, daß es dieser Schluß zu sein scheine, der uns die Annahme von Atomen aufnötige; an diesen Schluß knüpfe sich und auf ihn baue sich jene fiktive Konstruktion von den Atomen. Die Wahrheit ist natürlich, daß auch davon die Abstraktion an der Erfahrung von Veränderung infolge wahrgenommener Bewegung erweckt wird. Der Zusammenhang davon und die Ähnlichkeit mit dem Schlußverfahren ist ersichtlich, und daher konnte ich mich an jener Stelle der gebrauchten Verdeutlichung bedienen, ohne auf den tiefer liegenden Sachverhalt einzugehen, wodurch dorten der Zusammenhang eine störende Unterbrechung erfahren hätte.

Allgemeinheit des Volkes zu seiner Erweckung kommen konnte: die empirische Bestätigung stand von jeher fest mit der gleichen Sicherheit wie das Denkgesetz auch für die ganze Allgemeinheit des Volkes, dessen Denken von ewig her als ein kausales sich zeigt.

Freilich spielt im Volksdenken sowohl die richtige wie die verkehrte und abergläubische causa ihre Rolle (der Begriff der verkehrten, der absoluten Ursachen im Mittelalter! das Auslassen der leidenschaftlich blinden Wut an dem ersten besten Gegenstande!) was aber für die Tatsache des allgemein geübten kausalen Denkens keinen Unterschied macht. Kausal mußte das Volk von jeher denken und dachte das Volk von jeher, noch bevor es eine Ahnung von der Gültigkeit der allgemeinen Kausalität zu fassen vermochte und von der wissenschaftlichen Einsicht, daß die Kausalität Bewegung sei. Die Kausalität ist die einzige von den hier in Rede stehenden Abstraktionen, welche wirklich auch vom ganzen Volke gedacht wird und auch vom ganzen Volke zu allen Zeiten gedacht worden ist, weil für diese Abstraktion auch zu allen Zeiten für alle Menschen der anschauliche Vorstellungsinhalt vorhanden war, weil eben überhaupt das kausale Denken gleichbedeutend ist mit dem Denken, mit dem Leben des Menschen, d. h. mit demjenigen Denken, ohne welches und ohne dessen beständige Anwendung in concreto keinerlei Leben eines Menschen, auch nicht das allerniedrigste und roheste des noch so tief stehenden „Wilden" möglich wäre. Die Menschen können auf keine, auch nicht auf die primitivste Art leben, ohne nach Ursachen und Wirkungen der Dinge in der sie umgebenden Natur zu forschen und ohne durch Überlieferung das Notwendigste davon zu kennen.

Man sieht von hier aus vielleicht deutlicher als man von irgend einer früheren Stelle sah, wie von weitem auf das, was ich im letzten Teile dieses Bandes über die Natur und Bedeutung des praktischen Verstandes entwickeln werde: daß seine ganze Bedeutung darin besteht, den Menschen ihre Lebensfürsorge zu geben, sie zu lehren, daß sie ihren Nutzen suchen und Schaden vermeiden können und daß im Grunde der ganze praktische Verstand Naturforschung sei, unausgebildete oder ausgebildete zum Behufe der menschlichen Praxis, wie er vom ersten Ursprunge herauf sich zeigt und bis in seine höchste Spitze so bleibt. Schon die Grunderfahrung ist das

ursachliche Beziehen unsres Fühlens auf Dinge, und zu diesem ersten Denken, worin also das Ursachliche schon eingeschlossen liegt, tritt für alles Denken aller Menschen ursprünglich hinzu das Wissen von den Ursachen in der Abstraktion der Kausalität, das zur Wissenschaft wird, sobald diese Abstraktion als die von der kausalen Bewegung erkannt ist.*)

4.

Das Denken nach kausaler Ordnung ist die zum Grundgesetze von der Bewegung hinzugehörige und in ihm mitenthaltene nähere Bestimmung, — nebenbei bemerkt findet sich damit auch der sogenannte Satz vom Grunde als ein unmittelbar gewisser, nicht weiter ableitbarer Satz erklärt, der nicht bewiesen zu werden braucht und nicht bewiesen werden kann; er fällt vollkommen zusammen mit dem Denken nach kausaler Ordnung, mit dem Letzten und recht eigentlich Wesentlichen des Denkens, mit seinem Grunde, der nicht wiederum noch einen Grund hat: Ursache und Bewirktes sind, bei dem Parallelismus des abstrakten Denkens und des Dingedenkens das Gleiche wie Grund und Folge (weswegen Spinoza richtig sagt: ratio seu causa), und eigentlich denken wir nur Grund und Folge, da wir Alles in abstracto denken, was wir dann auf die Dinge anwenden; der ganze Verstand ist Grunddenken, daher λογος, ratio, raison. — Sehen wir dies ein, daß das Denken nach kausaler Ordnung die zum Grundgesetze von der Bewegung hinzugehörige und in ihm

*) Ich sage, die Abstraktion von der Kausalität ist die einzige von den hier in Rede stehenden Abstraktionen, die immer und zu allen Zeiten auch vom ganzen Volke gedacht wird und gedacht werden muß, weil ohne sie kein Leben des Menschen möglich ist, und will noch gleich, der Vollständigkeit halber, hinzufügen, daß von dem andern hier nicht in Rede Stehenden, was ebenfalls in die Abstraktion hineinfällt und gleichfalls, aus dem gleichen Grunde (weil zur Existenz des Menschen unentbehrlich) ursprünglich im Denken des ganzen Volkes enthalten ist, sein kausales Denken stützend, klärend und vervollständigend, — daß hierher noch zweierlei gehört: die Mathematik (was schon oben angedeutet ward, als ich von dem Mathematischen sprach, das in allem Denken auch der gewöhnlichsten Menschen enthalten sei) und die Sprache. Mathematik und Sprache sind aber nicht begrifflich abstrakt, sondern, wie wir wissen, aus der fiktiven Konstruktion des abstrakten Denkens, jedoch unentbehrlich zum Zustandekommen der Kausalität und mithin zur Praxis, zum Leben des Menschen, und mitsamt dem kausalen Denken von ewig her in allen Menschen anzutreffen.

mitenthaltene nähere Bestimmung ist, und bleiben wir dabei stets eingedenk unsres Resultates, daß unser Denken nichts Andres ist als Gedachtes, nämlich nichts Andres als anschaulicher Erfahrungsinhalt von Dingen, so ist damit auch völlig eingesehen, wie es um die kausale Erklärung bestellt ist und was sie eigentlich erklärt, worauf ich nun gern noch einmal zurückkomme. Ich möchte überhaupt, wozu sich hier die natürlichste Gelegenheit bietet, noch genauer bestimmen als bisher, was eigentlich Erklärung ist und damit auf das gründlichste die Meinung abweisen, daß Erklärung der Dinge etwas vom Sein der Dinge erkläre; was gänzlich unmöglich ist, da die Erklärung sich nur hernehmen läßt aus unsrem Denken, woraus nichts Andres hergenommen werden kann als das, was seinen einzigen Inhalt bildet: Dinge. Es kann also Erklärung von Dingen nur als Vergleich von Dingen mit Dingen möglich sein, und wie es allein möglich sein kann, so ist es natürlich auch.

Erklärung ist immer nur In-Beziehung-Setzen unsrer Anschauungen von Dingen zum Behufe eines Vergleiches noch unverständlicher mit bereits verständlichen Anschauungen. Wir vergleichen immerwährend unverständliche isolierte Anschauungen mit den verständlichen und vertrauten Allgemeinanschauungen unsrer Begriffe. Es handelt sich in jedem Falle um Unterbringung in einem Begriffe. Die Frage bei der Erklärung lautet stets: Auf welche widerspruchslos feststehende Allgemeinanschauung der Begriffe, der Denkgesetze läßt sich diese bisher noch nicht in den Zusammenhang einer solchen Allgemeinanschauung aufgenommene Einzelanschauung zurückbringen, wodurch sie in die Totalität meiner Anschauungen, d. i. in mein Verstandesdenken widerspruchslos einrücken kann? Ist sie solcherart in meinen Verstand eingegliedert, so ist sie verständlich geworden, erklärt. Erklärung ist also widerspruchslose Einordnung eines bisher Unverständlichen in das Verstandene; — Einordnung, wegen des praktischen Nutzens, trotz noch nicht gehobenem, aber möglicherweise zu hebendem Widerspruche (Widerspruch entweder von Seiten mangelnder Ähnlichkeit der verglichenen Tatsachen selbst oder von Seiten andrer feststehender Tatsachen und Gesetze) ist hypothetische Erklärung. Ein unverstandenes oder bisher verkehrt verstandenes Ding ist definitiv erklärt durch richtigen Vergleich mit andern Dingen, in deren gattungsmäßigen Ähnlichkeitszusammenhang es hineingehört — um das bekannte

Beispiel vom Wal zu bringen: er war verkehrt verglichen, so lang man ihn mit den Fischen verglich, nun aber ist er richtig mit den Säugetieren verglichen und also erklärt. Der Umfang des Gattungsbegriffes Säugetier ist damit größer geworden. Mit jeder gelungenen Erklärung wird der Umfang des Verstandes größer, es wird damit, um mich in der Ausdrucksweise des Gesetzes von der Erhaltung auszudrücken, Unverstandenes in Verstandenes umgewandelt und jede Erklärung vermehrt die Zahl der unter einen Begriff und zuletzt also in den Zusammenhang unsrer klaren Verstandesgedanken gehörigen Erscheinungstatsachen um so viel, als die Zahl der außer Zusammenhang mit dieser Einheit der Gedanken vorhandenen vermindert wird (— darüber die gesteigerte Lebenslust, die intellektuelle Freude an jeder neugewonnenen Erklärung, die durch Klärung des Dunklen den Besitz an hellen Gedanken erweitert hat und damit das Lebensgefühl erhöht und stärkt: Leben = Denken). Mit all dem aber bleiben wir in unsrem Denken der Dinge, im bloßen Vergleichen der Dinge mit Dingen, und immer nur werden Dinge mit Dingen erklärt. Vom Sein der Dinge wird nichts erklärt.

Und von hier aus nun wieder auf die kausale Erklärung im Besonderen zu kommen: Nichts erklärt sie weder von dem Sein des Dinges, welches verändert, bewegt wird noch von dem Sein desjenigen Dinges, welches die Bewegung hervorbringt. Nichts erklärt sie als allein den näheren Zusammenhang, worin ein Ding, seiner Bewegung nach, steht mit andern Dingen, ihren Bewegungen nach. Die Ursachlichkeit sagt gar nichts vom Sein der Dinge sondern nur von Veränderung oder Bewegung aus, und sie besagt, daß ein regelmäßiger und unabänderlicher Zusammenhang zwischen den einzelnen dinglichen Bewegungserscheinungen, welche wir als einzelne wahrnehmen, besteht. Eine Ursache angeben heißt, eine einzeln wahrgenommene Erscheinung nach einem ganz bestimmten Interesse in ihrem Zusammenhange mit andern Erscheinungen betrachten, nämlich insofern, als eine Bewegungserscheinung A mit einer andern Bewegungserscheinung B einen derartigen regelmäßigen und unabänderlichen Zusammenhang aufweist, daß, wenn die eine ist, notwendig auch die andere sein muß. Eine Ursache angeben heißt, bei einer Bewegungserscheinung A, welche wie alle Bewegungserscheinungen sowohl bewegt wie auch bewegend ist, absehen von dem Bewegenden des A und hinsichtlich seines Bewegtwer-

dens angeben, durch welche andere bewegende Erscheinung B dieses A bewegt wird. Das Bewegende nennen wir Wirkendes oder Ursache, das Bewegte nennen wir das Verursachte oder das Bewirkte; und es kann natürlich, da Ursache und Verursachtes zusammen die Bewegung sind, keine Ursache ohne Verursachtes sein, und das Verursachte und die Ursache müssen gleiche Größen, müssen äquivalent sein. Sie müssen gleiche Bewegungsgrößen sein, weil sie Eine Bewegung sind. Weil die Ursache das Verursachte in sich enthält (was sein muß — sonst ist sie nicht Ursache), weil sie diejenige Bewegung in sich enthält, durch welche die Veränderung in dem Verursachten hervorgebracht wird, weil die Ursache ihre Bewegung fortsetzt in dem Verursachten, darum müssen Ursachen und Verursachtes äquivalent sein, so wie z. B. die als Ortsveränderung wahrnehmbare Bewegung ihr Äquivalent in Wärme hat, d. h. sie setzt ihre Bewegung fort in Vibrationsbewegung, die von unsren Sinnen als Wärme empfunden wird. Der bewegte Eisenbahnzug ist das Verursachte, der durch Wärme erzeugte Wasserdampf ist die Ursache: dem bewegten Eisenbahnzuge ist so viel Bewegung mitgeteilt wie der durch Wärme erzeugte Wasserdampf in sich enthielt. Gehen wir noch weiter hinauf in der Kette der Kausalität, so müssen wir sagen: der Wasserdampf enthielt so viel Wärme wie einst durch die Wirkung der Sonnenstrahlen als Kohlenstoff in gewissen Seepflanzen aufgehäuft worden ist. Versteht man nur Ursache und Bewirktes richtig als zusammengehörig in Einer Bewegung, so ist der Satz der Gleichheit von Ursache und Wirkung ohne Weiteres klar, damit natürlich auch klar die Verkehrtheit des Satzes: „Kleine Ursachen, große Wirkungen“. Robert Mayer noch meint, es müsse für gewisse Fälle zugegeben werden, daß die Größe der Wirkung größer sein könne als die ihrer Ursache. Dagegen hat Eugen Dreher richtig ausgeführt, daß solcher Anschein wegfalle, sobald man sich nur klar mache, daß es sich in derartigen Fällen gar nicht tatsächlich um Eine Wirkung, sondern um eine Summe aufeinander folgender Wirkungen handle, die wir nur deswegen als eine einzige Wirkung anzusehen pflegen, weil sie in verhältnismäßig sehr geringer Zeit aufeinander folgen. So explodiert z. B. beim Schießpulver ein Körnchen nach dem andern, bei der Krystallbildung übersättigter Lösungen schießt ein Krystall nach dem andern an usw.

Eine Ursache angeben heißt also eine dingliche Bewegungserscheinung aus der Isoliertheit ihres Wahrgenommenwerdens herausheben unter dem Interesse, sie hinsichtlich ihres Bewegtwerdens in ihren Zusammenhang mit dem sie Bewegenden zu rücken; wobei es willkürlich bleibt, wo wir mit solchem Erklären aus Ursachen Halt machen, wie weit wir die Ursachen eines Verursachten, d. h. nichts anderes als wie weit wir sein Bewegtwerden innerhalb der allgemeinen Bewegung zurückverfolgen, — so wie wir umgekehrt mit dem anderen Interesse der Untersuchung auch wiederum dieses Verursachte als Ursache betrachten und sein Bewegendes innerhalb der allgemeinen Bewegung verfolgen können. Der Begriff der Ursachlichkeit, solcherart erkannt, wie ich sagte, als der Zusammenhang einer Bewegungserscheinung A mit einer andern Bewegungserscheinung B, beide wahrhaft zusammenhangend, weil miteinander Eine Bewegung ausmachend — ist damit ein sehr verständlicher Begriff geworden, und das Leere der Erklärung „Wenn ein Ding sich verändert, muß ein anderes Ding sein, welches die Veränderung bewirkt" und die damit vorausgesetzte vis occulta, derzufolge ein Ding immer wirkend, eine Bewirkung „erzeugend" angenommen wird da, wo es sich nicht befindet, in einem andern Dinge, ist mit unsrer Auflösung der Ursachlichkeit in Bewegung völlig aufgegeben. Wir verstehen jetzt den Begriff der Ursachlichkeit so wie wir die Bewegung verstehen, da wir Beides als identisch verstehen. Wir unterscheiden die verschiedenen Bewegungsarten innerhalb der Einen Bewegung und nennen diejenigen verschiedenen Bewegungen, die miteinander einen unmittelbaren Zusammenhang aufweisen, Ursache und Bewirktes. Die Bewegungsarten sind verschieden nach dem Grade der Geschwindigkeit, und die verschiedenen Geschwindigkeitsgrade gehen ineinander über — das ist der Zusammenhang, in dem sie stehen. Die verschiedenen Geschwindigkeitsgrade der Bewegung sind dasjenige, was die Sinne als die verschiedenen Dinge auffassen, und wovon die Sinnenauffassung sagt: „Ein Ding ist die Ursache der Veränderung des andern Dinges", welche Rede eben durchaus unverständlich ist, da die „Dinge" in der Tat von einander getrennt sind und bleiben und, wie schon gesagt, da nicht wirken können, wo sie nicht sind, d. h. nicht in andern Dingen. Jedoch nach der Einheit der Bewegung aufgefaßt, wie das abstrakte Denken mit Apo-

diktik uns auffassen lehrt, erscheint alles Das verbunden in einem kontinuierlichen Übergange, was nach der Sinnenauffassung als Ding getrennt von Ding erscheint, und damit wird die Ursachlichkeit wahrhaft verstanden. Bei Ursache und Bewirktem verfolgen wir die Bewegungsmetamorphose nach zwei Momenten des Zusammenhanges, d. h. des Überganges einer geschwinderen in eine langsamere Bewegung oder umgekehrt, und nennen die geschwindere Bewegung die Ursache, die langsamere das Bewirkte, oder im umgekehrten Falle umgekehrt — womit nun zum ersten Male sowohl die Verschiedenheit zwischen Ursache und Bewirktem wie auch die Art der Verknüpfung zwischen Ursache und Bewirktem ganz und gar wirklich deutlich geworden ist, und damit sind auch diese beiden Hauptpunkte endgültig erledigt.

Besonders der zweite von ihnen ist bekanntlich durch Hume so nachdrücklich wie möglich als unlösbar hervorgehoben worden. Man vergegenwärtige sich in der Gründlichkeit und Bündigkeit seiner Fragstellung die Schwierigkeiten, — desto überzeugender wird die Wahrheit unsrer Antwort einleuchten. Die Schwierigkeiten bestehen nur für unser Denken der Dinge auf dem Boden der Grunderfahrung, wenn diese, in sich selber bleibend, wissenschaftlichen Aufschluß sucht von Dingen zu Dingen. Kommt man nicht herunter von der ursachlichen Verbindung zweier isolierter Dinge, so ist tatsächlich nichts zu gewahren als Aufeinanderfolge der Erscheinungen, und keine innerliche Verknüpfung zwischen ihnen wird verständlich. Sobald man sich aber gehörig besinnt, findet man, wie wir fanden, daß die Dinge gar nichts andres sind als Ursachlichkeiten: Bewirkendes und Bewirktes oder Bewegendes und Bewegtes, und nicht, ihrem Wesen nach, getrennt voneinander sondern, ihrem Wesen nach, verknüpft untereinander. Dinge sind Dinge nur wiefern sie ursachlich mit andern Dingen und nur dadurch, daß alle Dinge ursachlich untereinander zusammenhängen, und was wir als zeitliche Aufeinanderfolge von Ursache und Bewirktem wahrnehmen, ermangelt so wenig der wirklichen Verknüpfung, daß es in Wahrheit diese Verknüpfung selber ist. Ursache und Bewirktes sind das Allerverknüpfteste: das verursachende Ding ist mit dem bewirkten so verknüpft wie dieses mit sich selber, mehr als dieses mit sich selber, und mehr als das verursachende Ding mit sich selber, denn beide Dinge lassen

Eine Ursache angeben heißt also eine dingliche Bewegungserscheinung aus der Isoliertheit ihres Wahrgenommenwerdens herausheben unter dem Interesse, sie hinsichtlich ihres Bewegtwerdens in ihren Zusammenhang mit dem sie Bewegenden zu rücken; wobei es willkürlich bleibt, wo wir mit solchem Erklären aus Ursachen Halt machen, wie weit wir die Ursachen eines Verursachten, d. h. nichts anderes als wie weit wir sein Bewegtwerden innerhalb der allgemeinen Bewegung zurückverfolgen, — so wie wir umgekehrt mit dem anderen Interesse der Untersuchung auch wiederum dieses Verursachte als Ursache betrachten und sein Bewegendes innerhalb der allgemeinen Bewegung verfolgen können. Der Begriff der Ursachlichkeit, solcherart erkannt, wie ich sagte, als der Zusammenhang einer Bewegungserscheinung A mit einer andern Bewegungserscheinung B, beide wahrhaft zusammenhangend, weil miteinander Eine Bewegung ausmachend — ist damit ein sehr verständlicher Begriff geworden, und das Leere der Erklärung „Wenn ein Ding sich verändert, muß ein anderes Ding sein, welches die Veränderung bewirkt“ und die damit vorausgesetzte vis occulta, derzufolge ein Ding immer wirkend, eine Bewirkung „erzeugend“ angenommen wird da, wo es sich nicht befindet, in einem andern Dinge, ist mit unsrer Auflösung der Ursachlichkeit in Bewegung völlig aufgegeben. Wir verstehen jetzt den Begriff der Ursachlichkeit so wie wir die Bewegung verstehen, da wir Beides als identisch verstehen. Wir unterscheiden die verschiedenen Bewegungsarten innerhalb der Einen Bewegung und nennen diejenigen verschiedenen Bewegungen, die miteinander einen unmittelbaren Zusammenhang aufweisen, Ursache und Bewirktes. Die Bewegungsarten sind verschieden nach dem Grade der Geschwindigkeit, und die verschiedenen Geschwindigkeitsgrade gehen ineinander über — das ist der Zusammenhang, in dem sie stehen. Die verschiedenen Geschwindigkeitsgrade der Bewegung sind dasjenige, was die Sinne als die verschiedenen Dinge auffassen, und wovon die Sinnenauffassung sagt: „Ein Ding ist die Ursache der Veränderung des andern Dinges“, welche Rede eben durchaus unverständlich ist, da die „Dinge“ in der Tat von einander getrennt sind und bleiben und, wie schon gesagt, da nicht wirken können, wo sie nicht sind, d. h. nicht in andern Dingen. Jedoch nach der Einheit der Bewegung aufgefaßt, wie das abstrakte Denken mit Apo-

diktik uns auffassen lehrt, erscheint alles Das verbunden in einem kontinuierlichen Übergange, was nach der Sinnenauffassung als Ding getrennt von Ding erscheint, und damit wird die Ursachlichkeit wahrhaft verstanden. Bei Ursache und Bewirktem verfolgen wir die Bewegungsmetamorphose nach zwei Momenten des Zusammenhanges, d. h. des Überganges einer geschwinderen in eine langsamere Bewegung oder umgekehrt, und nennen die geschwindere Bewegung die Ursache, die langsamere das Bewirkte, oder im umgekehrten Falle umgekehrt — womit nun zum ersten Male sowohl die Verschiedenheit zwischen Ursache und Bewirktem wie auch die Art der Verknüpfung zwischen Ursache und Bewirktem ganz und gar wirklich deutlich geworden ist, und damit sind auch diese beiden Hauptpunkte endgültig erledigt.

Besonders der zweite von ihnen ist bekanntlich durch Hume so nachdrücklich wie möglich als unlösbar hervorgehoben worden. Man vergegenwärtige sich in der Gründlichkeit und Bündigkeit seiner Fragstellung die Schwierigkeiten, — desto überzeugender wird die Wahrheit unsrer Antwort einleuchten. Die Schwierigkeiten bestehen nur für unser Denken der Dinge auf dem Boden der Grunderfahrung, wenn diese, in sich selber bleibend, wissenschaftlichen Aufschluß sucht von Dingen zu Dingen. Kommt man nicht herunter von der ursachlichen Verbindung zweier isolierter Dinge, so ist tatsächlich nichts zu gewahren als Aufeinanderfolge der Erscheinungen, und keine innerliche Verknüpfung zwischen ihnen wird verständlich. Sobald man sich aber gehörig besinnt, findet man, wie wir fanden, daß die Dinge gar nichts andres sind als Ursachlichkeiten: Bewirkendes und Bewirktes oder Bewegendes und Bewegtes, und nicht, ihrem Wesen nach, getrennt voneinander sondern, ihrem Wesen nach, verknüpft untereinander. Dinge sind Dinge nur wiefern sie ursachlich mit andern Dingen und nur dadurch, daß alle Dinge ursachlich untereinander zusammenhängen, und was wir als zeitliche Aufeinanderfolge von Ursache und Bewirktem wahrnehmen, ermangelt so wenig der wirklichen Verknüpfung, daß es in Wahrheit diese Verknüpfung selber ist. Ursache und Bewirktes sind das Allerverknüpfteste: das verursachende Ding ist mit dem bewirkten so verknüpft wie dieses mit sich selber, mehr als dieses mit sich selber, und mehr als das verursachende Ding mit sich selber, denn beide Dinge lassen

von der Einheit mit sich selber und werden Eines in einem Bewegungsvorgange, der sich auf beide gleichmäßig erstreckt. Da gibt es keine Frage mehr nach ihrem Verknüpftsein, wo, wie in solcher Besinnung, die Tatsache ihres Verknüpftseins so sehr deutlich ist.

Und ganz genau so deutlich nun auch die Verschiedenheit des Bewirkten von der Ursache: In dem Bewirkten setzt sich die Bewegung der bewirkenden Ursache fort, aber nicht mit ihrer ursprünglichen Geschwindigkeit, da sie, auf eine andre Bewegungsgeschwindigkeit treffend, nichts andres als diese abändern kann, — das Bewirkte ist die Resultante aus der eignen Geschwindigkeit und der des Bewirkenden; und so viel wie diese Resultante der Bewegung in dem Bewirkten verschieden ist von der Bewegung in der Ursache, so verschieden ist das Bewirkte von der Ursache.

Auch die Verschiedenheit des Wirkens einer und der gleichen Ursache auf Verschiedenes leuchtet hier ohne weiteres ein: die verursachende Bewegung wirkt verschieden, je nach den verschiedenen Bewegungsgeschwindigkeiten, auf welche sie übergeht und mit denen sie sich zur Resultante des Bewirkten verbindet, — und alles leuchtet ein, was auch immer bei der Kausalität gefragt werden und schwierig dünken konnte, sobald man die Wahrheit Kausalität = Bewegung bestimmt und deutlich erfaßt hat. Die lehrt es Alles verantworten, und macht auch verständlich, was denn eigentlich die Ursache erklärt.

Ich glaube nicht, daß noch viel hinzugefügt werden muß, um dies sehr deutlich erscheinen zu lassen und um gründlich die Meinung aus den Köpfen hinwegzuschaffen, daß die Ursache Erklärung von Dingen sei. Indem wir verstehen, daß die Ursache uns nur das Ding in seinem Zusammenhange mit anderen Dingen zeigt, und daß recht eigentlich überhaupt nichts andres an den Dingen sich uns zeigt als Ursachlichkeit, und indem wir verstehen, was die Ursache ist, verstehen wir auch zugleich, welcherart ihre Erklärung ist, und ich brauche es wohl kaum ausdrücklich zu sagen: Es gibt überhaupt keine Erklärung eines Dinges. Die theoretische Erklärung von einem einzelnen anschaulichen Vorstellungsbilde oder Dinge gibt ja keine eigentliche Erklärung, vielmehr kommt Alles was wir im gewöhnlichen Sprachgebrauche so nennen, auf Verdeutlichung des Anschauungsbildes und die möglichst genaue Beschreibung hinaus, ist

nichts anderes als die verdeutlichte Wiederholung des Faktums. Und ebenso wenig ist unsere genetische Ursacherklärung eine wirkliche Erklärung. Eine wirkliche Erklärung von Dingen müßte zu den Anschauungsbildern, die wir von ihnen haben, Etwas hinzufügen, uns das Wesen der Dinge deutlich machend: die theoretische Erklärung erklärt aber, durch ihre Beschreibung, das Ding (die Anschauung) mit sich selbst, die genetische erklärt dasselbe Ding durch ein anderes Ding*). Denn mit dem als Ur-

*) Ganz in die theoretische Erklärung gehört hinein der Vergleich. Hinsichtlich seiner Erklärungsmittel erscheint der Vergleich als in der Mitte stehend zwischen der theoretischen und der genetischen Erklärung, denn er greift, wie diese letzte, zurück auf ein anderes Ding, aber nicht um dadurch das in Frage kommende Ding zu erklären, sondern eben nur zum Behufe des Vergleiches, um es dadurch anschaulicher beschreiben zu können. Wir haben nur unser Denken der Dinge, und wo wir mit einem Dinge nicht fertig werden können, da muß ein anderes uns helfen, natürlich ein ähnliches, uns schon bekanntes. Eigentlich ist all unser Denken Vergleichen, Vergleich von Dingen mit Dingen, denn alles Denken ist Denken von dinglichen Einzelanschauungen in den Gesamtanschauungen der Begriffe, was allein durch Vergleich der Einzelanschauungen mit diesen möglich ist. Jede Klassifikation, jede Definition beruht auf einem Vergleiche, enthält einen Vergleich. Wenn definiert wird: „Der Mensch ist ein Tier, welches usw.", so wird der Mensch mit den übrigen Tieren verglichen, mit der Allgemeinanschauung des Begriffes Tier; die Definition kommt zustande durch die Angabe des verglichenen Genus und der differentia specifica. Von solchen Vergleichen nun unterscheidet sich der eigentlich sogenannte Vergleich dadurch, daß in ihm (aus Unbefriedigung des Deutlichkeits- und Eindringlichkeitsbedürfnisses) außer dem jederzeit vorhandenen Vergleiche durch Eingliederung der Einzelanschauung nach ihrer Ähnlichkeit in die Allgemeinanschauung der Begriffe, — daß noch obendrein die im Vordergrunde des Interesses stehende dingliche Einzelanschauung mit einer andern zusammengestellt wird, so daß also entweder ein unmittelbar auffälliger oder doch ein verhüllter Vergleich, zur stärkeren Hervorhebung des Verglichenen, entweder seiner Ähnlichkeit oder seiner Verschiedenheit im Vergleichungspunkte, zustande kommt. Das anschauliche Sprechen, besonders das dichterische ist voll von bedeutenden verhüllten Vergleichen. Groß in diesen ist Goethe, der hochanschaulich zu sein vermag ohne die Mittel des direkten Vergleichens; es ist seine beste Sprache, in der Alles, ohne daß eigentlich und ausdrücklich verglichen wird, in wunderbarer Lebhaftigkeit und Helle dasteht. Das Wesen der dichterischen Mitteilung besteht in ihrer Anschaulichkeit, d. h. darin, daß der Dichter, der doch auch nur Begriffe zum Materiale besitzt, die in diesen Begriffen liegende undeutliche Anschaulichkeit deutlich macht, erläutert, sie auffrischt, was er erreicht durch Vergleich oder verhüllten Vergleich, das heißt aber nichts andres als durch Erinnerung an etwas unmittelbar

sache Angegebenen ist wiederum ein Ding angegeben, wovon wiederum nichts anderes als Beschreibung möglich ist, und zwar wird Beschreibung Dessen gegeben, was auf das verursachte Ding bestimmend wirkt, von uns aber in unsrem isolierten Vorstellungsbilde von ihm nicht mit aufgefaßt ward, so daß also die Ursacherklärung gewissermaßen eine Erweiterung der Beschreibung bildet, genauer gesagt aber (denn die eigentliche Beschreibung erstreckt sich nicht über das in unsrem Vorstel-

---

Anschauliches, Besonderes, Individuelles, Eigentümliches. Jedes echte Epitheton ist ein verhüllter Vergleich, womit wir uns solcherart aus der Sphäre eines Allgemeinen in die Anschauung des Besonderen versetzt finden. Für den Mann der Wissenschaft und für den Denker, die nicht, wie der Dichter, über solche erhöhte Lebhaftigkeit, Frische und Glanz des Ausdrucks verfügen, und nach der Natur ihrer Gegenstände und ihrer Absichten sie gar nicht durchgehends anzuwenden vermöchten, ist deswegen der direkte Vergleich an geeigneter Stelle noch wichtiger als für den Dichter, — selbstverständlich müssen die wissenschaftlich philosophischen Vergleiche anders beschaffen sein wie die poetischen: sie dürfen nicht so arg hinken wie diese, sie müssen gegenüber der die Phantasie erregenden Undeutlichkeit der lyrischen Vergleiche von scharfer Bestimmtheit sein, die Ähnlichkeit muß unmittelbar und mit stechender Deutlichkeit ins Auge springen usw. Der Wert des Vergleiches für die anschauliche Belebung einer theoretischen Auseinandersetzung und mithin für diese selbst kann nicht hoch genug angeschlagen werden. Eigentlich taugt keine Auseinandersetzung viel, die nicht für das Wesentliche einen passenden Vergleich enthält:, wenigstens aber muß sie Beispiele enthalten: sie ist sonst vielleicht richtig, aber sie ist nicht gut; sie ist gut, aber nicht gut genug; man kann sich überzeugt finden von ihrer Wahrheit, — jene nachdrückliche Wirkung aber und die bleibende Beeinflussung des Denkens, die Unvergeßlichkeit und den unabhelflichen Zwang, bei aller Gelegenheit sie anzuwenden, wird sie nicht leicht mitteilen können. Das Alles wirkt nur der Vergleich, dieses große Mittel der Veranschaulichung, dieses bildhafte Signal für die unmittelbare Verständigung und für die Erinnerung. Wir sind zwar nicht mehr wie die Kinder, die gar nicht durch begriffliche Aufklärung, sondern nur durch Anschaulichkeiten der vergleichenden Fiktionen und Fabeln belehrbar sind, aber die sinnliche Veranschaulichung muß auch für uns zum Begrifflichen hinzutreten, wenn wir so gut belehrbar sein sollen wie die Kinder. Und Alles in Allem: Anschaulichkeit, so wie sie das Wesen des Dichterischen ausmacht, so macht sie auch das Wesen des Philosophischen aus, und es ist die Aufgabe des Philosophen, mit der größtmöglichen Vertiefung und Gründlichkeit der Gedanken nicht allein die größtmögliche Klarheit sondern auch die größtmögliche Anschaulichkeit des Ausdrucks zu verbinden und gleichsam von der Gestalt und von den Gesichtszügen der Gedanken die eindrucksvollste Schilderung zu geben.

lungsbilde aufgefaßte Theoretische hinaus auf das Genetische) genauer gesagt, wie ich schon gesagt habe, tut die Ursachangabe dies, daß sie ein Ding aus seiner Isoliertheit in unsrer Vorstellung hinausversetzt oder vielmehr hineinversetzt in seinen Zusammenhang mit anderen Dingen innerhalb der allgemeinen Bewegung, worin Alles zusammenhängt. Nicht eigentlich die Beschreibung eines Dinges wird erweitert, sondern recht eigentlich unser Blick wird erweitert und der Ausschnitt von jenem unendlichen Bilde der allgemeinen dinglichen Bewegung, den wir uns anschaulich machen können, wird vergrößert.

Insofern ist Ursacherklärung eine wirkliche und letzte Erklärung, als sie zusammenfällt mit der Erklärung aus Bewegung, als damit gelungen ist die Zurückführung auf die letzten anschaulichen Vorstellungsbilder der Bewegung, welche für den gesetzmäßigen Einheitsbegriff aller Erfahrung die nicht noch weiter zurückführbare Anschauung darbieten. Wir wissen: was auf Bewegung zurückgeführt ist, das ist erklärt für das Denken des praktischen Verstandes. A b e r a u c h n u r f ü r d i e s e s. Wer hier noch weiter fragt, der verläßt dieses relative Denken, wie denn ja tatsächlich von Vielen gefragt wird nach der absoluten Bewegung, nach dem Werden an sich, so wie sie fragen nach dem Dinge an sich, oder gar sie glauben, wie die Kraftmittelpunktualisten, es wäre in dem Werden, in der Bewegung das Ding an sich gefunden! Von einer Erklärung solcher Art kann nicht die Rede sein, da sich die Erklärung durch Ursachen in nichts unterscheidet von der Erklärung durch Bewegung, — und, — daß wir uns recht verstehen! — zuletzt ist auch die Erklärung durch Bewegung eine genetische nur gegenüber der Sinnenauffassung, an sich selber aber ebenfalls eine rein theoretische Beschreibung: in Wirklichkeit nichts als Erklärung der Dinge mit sich selbst, der Dinge nämlich so wie sie in der Wahrheit des abstrakten Denkens erscheinen, nämlich nicht als die verschiedenen Dinge, sondern in der Einheit der Bewegung. Das ist keine Erklärung; denn wenn es wahr ist, daß Dinge Bewegung sind und ich sage so, so habe ich eben nur nach der Wahrheit beschrieben, was Dinge sind, ich habe sie nicht erklärt. Aber freilich, damit ist mehr gegeben als Erklärung, weil damit das Viele und Verschiedene als das wesentlich Eine und Gleiche unsrer letzten fundamentalen Anschauung aufgezeigt ist, über die wir mit unsrem Denken im praktischen Verstande nicht

hinauskommen. Wir kommen über unser Denken der Dinge nicht hinaus und denken sie entweder nach den Bildern der Grunderfahrung als Dinge oder nach der Wahrheit des abstrakten Denkens im praktischen Verstande als Bewegung, und dabei bleibts.

Eine absolute Erklärung für die Dinge ist durch die Bewegung nicht gegeben und gibt es überhaupt nicht. Ist durch Bewegung nicht gegeben: weil Bewegung, wie schon gesagt, eben nur erklärt, was die Dinge in der Wahrheit des praktischen Verstandes sind, also nur unser wahres Denken der Dinge und von diesem, von der Bewegung, eine theoretische Beschreibung gibt so, wie die gewöhnliche theoretische Beschreibung sie von der den Sinnen erscheinenden Nichtbewegung oder den Dingen gibt. Und eine genetische Erklärung giebt es überhaupt nicht und kann es von den Dingen, inwiefern sie als Bewegung gedacht werden, nicht geben: weil sie doch auch insofern immer noch unser Denken der Dinge sind; wofür nichts zur Erklärung gedacht werden kann deswegen, weil all unser Denken gleichbedeutend ist mit unsrem Denken von Dingen, das heißt, weil Dinge die einzigen Objekte unsres Denkens im praktischen Verstande sind, außer welchen kein anderes Objekt zur Erklärung dieses Objektes der Dinglichkeit hinzugedacht werden kann. Eine genetische Erklärung von Dingen im absoluten Sinne müßte über die Dinge, d. h. über die mit Vorstellungsbildern verbundenen Sensationen (für die es eben keine andere genetische Erklärung als die relative der Zurückführung des Dinglichen, der vermeintlichen Nichtbewegung auf Bewegung geben kann) hinausgehen, eine genetische Erklärung von Dingen im absoluten Sinne müßte eine Erklärung von etwas ganz Andrem als von Dingen sein, — ich weiß nicht wovon, aber jedenfalls nicht von Dingen. Ich kann hier mit rechtmäßigen Worten nichts mehr sagen, mit unrechtmäßigen würde es heißen: Erklärung für das Vorhandensein der Dinge, und Dinge würde hier nicht mehr bedeuten Kausalität sondern Substanzialität. Substanzen aber oder absolute Dinge sind für unser Denken nicht vorhanden, und so gibt es auch keine Erklärung für ihr Vorhandensein. Es gibt eine Erklärung nur dafür, daß Dinge im absoluten Sinne gar nicht vorhanden sind, daß sie relativ und negativ sind.

Ich habe gezeigt, daß der wahre Begriff der Ursachlichkeit rein aufgeht im Begriff der Bewegung, so wie er sich überall auf ein Geschehen, auf eine Bewegung bezieht: weil er eben dasselbe ist. Wovon die Wahrheit auch in den Wörtern verborgen liegt: Ursache sein, Kausieren ist dasselbe wie Bewegen, welches Wort ja selbst ein Kausativum oder Faktitivum ist, und unsre Präposition „wegen", womit wir allgemein das Verhältnis einer bewegenden Ursache bezeichnen, ist ursprünglich dasselbe wie Bewegen, ist ein Zeitwort in der Bedeutung unsres Zeitwortes Bewegen („der Wint weget"), ist sogar die Wurzel unsres Zeitwortes Bewegen, und „wegen dieses Dinges" heißt also wörtlich: bewegt durch dieses Ding. — Die Ursachen sind die Dinge, wiefern sie untereinander nach regelmäßiger und unabänderlicher Verknüpfung bewegt sind, und ein Ding kann so wenig in dem gewöhnlichen Sinne Ursache eines andern Dinges sein, so wenig wie es durch sich selber besteht als causa sui und so gewiß wie es selber verursacht ist durch wiederum Verursachtes und so fort in unendlicher Reihe, so daß also jegliches Verursachte verursacht ist durch die ganze Reihe aller Ursachen, was schon die Scholastiker wußten: Causa causae est etiam causa causati. (Dieser Satz in seiner schönen Formulierung läßt sich auch vortrefflich bei gewissen Fällen von anscheinend kleinen Ursachen und großen Wirkungen gebrauchen, z. B. könnte er fast jedesmal den ersten Satz bilden bei der Beschreibung des Anlasses zum Ausbruche eines Krieges oder einer Revolution, um gleich von vornherein der Verwechselung des letzten Anlasses mit der Gesamtheit der eigentlichen Ursachen vorzubeugen und gebührend hervorzuheben, daß Kriege und Revolutionen keine isolierten Tatsachen, sondern Momente, Movimente in der allgemeinen geschichtlichen Bewegung sind.) Als Ursache in dem gewöhnlichen Sinne ist kein einziges Ding in der ganzen Welt nicht zu finden, sonst müßte ein festes Ding, ein absoluter Stoff zu finden sein, der doch nun aber nicht zu finden ist, — von uns gewiß nicht, da wir mit unsren Wahrnehmungen nur finden können, was im Zusammenhange der Bewegung bewegend und bewegt ist; ein absoluter Stoff wäre sonach für uns wie ein Nichts, da er außerhalb unsrer Wahrnehmung bleiben würde. Und müßte man dennoch, ob er auch unfindbar bleibt, gewiß sein, daß er existiert, so wäre er immer noch nicht Ursache für unsre Dinge, d. i. für Bewegung, da der Strom der Bewegung

ganz ebenso zu annullieren haben wie die Begriffe Raum und Zeit, damit wir zu der wahrhaft einheitlichen Auffassung von Einem in der Welt, von der dinglichen Bewegung, wahrhaft gelangen, und damit wir darüber zur Einfachheit des Denkens gelangen.

II. Die Erhaltung der Energie.

Was das Weitere über Spinozas Bewegungslehre betrifft — nun ich denke, für das Zusammenfallen von Dinglichkeit und Bewegung ist mit seinen Sätzen von der Kausalität genug gesagt, auch würde ich in Verlegenheit geraten, was ich dafür noch weiter anführen sollte, da die Annahme dieses Zusammenfallens überall bei Spinoza als selbstverständliche Grundlage des Denkens angetroffen wird. Als selbstverständliche Grundlage *seines* Denkens; er wird sich seines Gegensatzes zum Denken der Anderen in diesem wichtigen Punkte gar wohl bewußt und äußert sich mit ungewöhnlicher Heftigkeit gegen das andere Denken.

Wie ein jeder Mann der Wahrheit zornig wird über das Unsinnige und den Aberglauben, — denn das Gebahren unsrer gebildeten Gelehrten, die um so feiner und höflicher werden, je mehr in ihnen die Denk- und Lebensschwäche zunimmt und die es fertig bekommen, gegenüber der schnurstracks entgegengesetzten Überzeugung mit einer Gelecktheit zu radotieren, als hätten sie davor die gleiche Hochachtung wie vor der eigenen Überzeugung, — solch ein Gebahren mit Gedanken, die *sie* doch für unumstößliche Wahrheit halten und sich dennoch damit aufführen als läge nur daran, Höflingsbenehmen damit aufzuführen, ist jedem ernsten und denkenden Manne ebenso fremd wie ekelerregend. Höflichen Mann der Wahrheit gibt es nicht und wird und kann es niemals geben*). Das fordern nur die Lumpe, die von der allgemeinen Verkehrtheit nicht den scharfen Schmerz empfinden und die mit ihrem eignen Unverstand und Aberwitz und als ewige Zitterlinge um ihre persönliche Ehre gar höflich, fein und schmeichelhaft sich untereinander traktieren müssen, damit sie doch nur wenigstens untereinander die kurze Weile was gelten oder doch zu gelten

*) wobei ich natürlich nicht von den allgemein anerkannten Wahrheiten rede, über die Niemand gegen den Andern weder unhöflich noch höflich zu sein braucht.

sich dünken können. Nur die Lumpe sind bescheiden, und darin läge ja etwas Tröstliches, wenn es uneingeschränkt wahr wäre, daß die Lumpigkeit sich im Grunde nicht recht getraut. Aber so ist es denn doch nicht, und der ganze Satz der Wahrheit lautet: die Lumpe sind bescheiden untereinander in Hinsicht auf ihre Lumpigkeiten, dagegen frech und schamlos gegen die Wahrheit. Aber die Wahrheit ist nicht bescheiden und lumpenzuckrig, und getraut sich immer in voller Offenheit heraus. Spinoza gar — o man kennt ihn wenig, wenn man ihn wegen der Gesichertheit und des Friedens seiner Gedanken für einen kalten Zuschauer der Verkehrtheit hält, wenn man nicht weiß, daß er alle seine Affekte gebändigt hatte um der ausschließlich in ihm herrschenden Wahrheit willen, für welche der große Affekt sein Leben war. Er war selber die Wahrheit, unter deren Würde, gegen deren Wesen es ist, mit Höfelei, Schöntuerei und beliebt machenden katzenbuckelnden Reverenzen „als unmaßgebliche Meinung" hervorzuschleichen. „Ich bin der Weg und die Wahrheit", so spricht die Wahrheit*). Spinoza

*) Die Wahrheit spricht immer: Ich, und so wie nichts arroganter und impertinenter ist als die Bescheidenheit der Lumpe mit ihrem „Man", so ist nichts bescheidener als dieses „Ich" der großen Männer der Wahrheit, wenn man da überhaupt von Bescheidenheit reden mag. Ausgezeichnet schreibt Feuerbach: „Der wissenschaftliche Geist spricht von sich selbst, er rechnet sich selbst, wie Leibnitz, zu den wunderbaren Kindern, er nennt ohne Anstand selbst seine Tugenden, aber gerade nur deswegen, weil er von sich frei ist, weil er sich selbst so gut wie ein andrer Objekt, weil er eben so arglos, so unbefangen gegen sich selbst als gegen andre ist. Der wissenschaftliche Geist sagt Ich, weil er Man ist, der fromme: Man, weil er Moi ist." Ich bringe jedem tüchtigen Manne, der Ich sagt, schon wegen dieses Ich Vertrauen entgegen: wer aber über große Dinge spricht und gleich in der Vorrede (und allerdings gewöhnlich nur in dieser!) sich „seiner Unzulänglichkeit bewußt" ist, dessen Unzulänglichkeit bin ich mir ebenfalls allsogleich bewußt, nehme seine Höflichkeit für Wahrheit und lese nicht weiter. Denn ich bin gewiß, daß ich es mit einem Heuchler oder mit einem sehr großen Schwanze und Scharwenzler zu tun habe, und von Beiden ist keine Produktion von bedeutender Art, vielmehr nichts als eine Mißgeburt zu erwarten. Der Quell des Schaffens ist die begeisterungsvoll unerschütterliche Überzeugung, ein Gesandter der Wahrheit zu sein; und ob auch solche Überzeugung manchmal auch in Narren gefunden wird, so ist sie deswegen nicht weniger verbunden mit den echten Gesandten der Wahrheit, die gewiß in keinem Falle hochmütig, aber eben so gewiß sich würdig stolz halten werden in dem Bewußtsein, daß ihresgleichen immer nur Einer in der Welt vorhanden ist.

ganz ebenso zu annullieren haben wie die Begriffe Raum und Zeit, damit wir zu der wahrhaft einheitlichen Auffassung von Einem in der Welt, von der dinglichen Bewegung, wahrhaft gelangen, und damit wir darüber zur Einfachheit des Denkens gelangen.

II. Die Erhaltung der Energie.

Was das Weitere über Spinozas Bewegungslehre betrifft — nun ich denke, für das Zusammenfallen von Dinglichkeit und Bewegung ist mit seinen Sätzen von der Kausalität genug gesagt, auch würde ich in Verlegenheit geraten, was ich dafür noch weiter anführen sollte, da die Annahme dieses Zusammenfallens überall bei Spinoza als selbstverständliche Grundlage des Denkens angetroffen wird. Als selbstverständliche Grundlage *seines* Denkens; er wird sich seines Gegensatzes zum Denken der Anderen in diesem wichtigen Punkte gar wohl bewußt und äußert sich mit ungewöhnlicher Heftigkeit gegen das andere Denken.

Wie ein jeder Mann der Wahrheit zornig wird über das Unsinnige und den Aberglauben, — denn das Gebahren unsrer gebildeten Gelehrten, die um so feiner und höflicher werden, je mehr in ihnen die Denk- und Lebensschwäche zunimmt und die es fertig bekommen, gegenüber der schnurstracks entgegengesetzten Überzeugung mit einer Gelecktheit zu radotieren, als hätten sie davor die gleiche Hochachtung wie vor der eigenen Überzeugung, — solch ein Gebahren mit Gedanken, die *sie* doch für unumstößliche Wahrheit halten und sich dennoch damit aufführen als läge nur daran, Höflingsbenehmen damit aufzuführen, ist jedem ernsten und denkenden Manne ebenso fremd wie ekelerregend. Höflichen Mann der Wahrheit gibt es nicht und wird und kann es niemals geben*). Das fordern nur die Lumpe, die von der allgemeinen Verkehrtheit nicht den scharfen Schmerz empfinden und die mit ihrem eignen Unverstand und Aberwitz und als ewige Zitterlinge um ihre persönliche Ehre gar höflich, fein und schmeichelhaft sich untereinander traktieren müssen, damit sie doch nur wenigstens untereinander die kurze Weile was gelten oder doch zu gelten

*) wobei ich natürlich nicht von den allgemein anerkannten Wahrheiten rede, über die Niemand gegen den Andern weder unhöflich noch höflich zu sein braucht.

sich dünken können. Nur die Lumpe sind bescheiden, und darin läge ja etwas Tröstliches, wenn es uneingeschränkt wahr wäre, daß die Lumpigkeit sich im Grunde nicht recht getraut. Aber so ist es denn doch nicht, und der ganze Satz der Wahrheit lautet: die Lumpe sind bescheiden untereinander in Hinsicht auf ihre Lumpigkeiten, dagegen frech und schamlos gegen die Wahrheit. Aber die Wahrheit ist nicht bescheiden und lumpenzuckrig, und getraut sich immer in voller Offenheit heraus. Spinoza gar — o man kennt ihn wenig, wenn man ihn wegen der Gesichertheit und des Friedens seiner Gedanken für einen kalten Zuschauer der Verkehrtheit hält, wenn man nicht weiß, daß er alle seine Affekte gebändigt hatte um der ausschließlich in ihm herrschenden Wahrheit willen, für welche der große Affekt sein Leben war. Er war selber die Wahrheit, unter deren Würde, gegen deren Wesen es ist, mit Höfelei, Schöntuerei und beliebt machenden katzenbuckelnden Reverenzen „als unmaßgebliche Meinung" hervorzuschleichen. „Ich bin der Weg und die Wahrheit", so spricht die Wahrheit*). Spinoza

*) Die Wahrheit spricht immer: Ich, und so wie nichts arroganter und impertinenter ist als die Bescheidenheit der Lumpe mit ihrem „Man", so ist nichts bescheidener als dieses „Ich" der großen Männer der Wahrheit, wenn man da überhaupt von Bescheidenheit reden mag. Ausgezeichnet schreibt Feuerbach: „Der wissenschaftliche Geist spricht von sich selbst, er rechnet sich selbst, wie Leibnitz, zu den wunderbaren Kindern, er nennt ohne Anstand selbst seine Tugenden, aber gerade nur deswegen, weil er von sich frei ist, weil er sich selbst so gut wie ein andrer Objekt, weil er eben so arglos, so unbefangen gegen sich selbst als gegen andre ist. Der wissenschaftliche Geist sagt Ich, weil er Man ist, der fromme: Man, weil er Moi ist." Ich bringe jedem tüchtigen Manne, der Ich sagt, schon wegen dieses Ich Vertrauen entgegen: wer aber über große Dinge spricht und gleich in der Vorrede (und allerdings gewöhnlich nur in dieser!) sich „seiner Unzulänglichkeit bewußt" ist, dessen Unzulänglichkeit bin ich mir ebenfalls allsogleich bewußt, nehme seine Höflichkeit für Wahrheit und lese nicht weiter. Denn ich bin gewiß, daß ich es mit einem Heuchler oder mit einem sehr großen Schwanze und Scharwenzler zu tun habe, und von Beiden ist keine Produktion von bedeutender Art, vielmehr nichts als eine Mißgeburt zu erwarten. Der Quell des Schaffens ist die begeisterungsvoll unerschütterliche Überzeugung, ein Gesandter der Wahrheit zu sein; und ob auch solche Überzeugung manchmal auch in Narren gefunden wird, so ist sie deswegen nicht weniger verbunden mit den echten Gesandten der Wahrheit, die gewiß in keinem Falle hochmütig, aber eben so gewiß sich würdig stolz halten werden in dem Bewußtsein, daß ihresgleichen immer nur Einer in der Welt vorhanden ist.

ist gleich Moses und Christus ein Mann des Zornes über alle schlimme Verkehrtheit, gegen nichts aber eifert er heftiger wie gegen die Meinung des Kartesius von der Ausdehnung als einer ruhenden Masse. Er behauptet deswegen allein „ohne Bedenken, die Kartesianischen Prinzipien der Naturwissenschaft seien wertlos, um nicht zu sagen: widersinnig", was er also doch sagt. Ich will nur noch berühren, daß sich das Zusammenfallen von Dinglichkeit und Bewegung schon in der kurz gefaßten Abhandlung von Gott usw. I, c. 9 findet, wo merkwürdigerweise als die beiden uns bekannten Attribute aufgezählt werden: der Verstand im denkenden Dinge und — nun nicht etwa der Stoff oder die Ausdehnung, sondern geradezu die Bewegung im Stoffe. Und schon dort heißt es von dieser Bewegung: daß sie von aller Ewigkeit her dagewesen ist und in Ewigkeit unverändert bleiben wird, daß sie in ihrer Art unendlich ist, und daß sie durch sich selbst nicht bestehen oder verstanden werden kann, sondern allein mittelst der Ausdehnung. Es liegt darin nichts anderes als das Gesetz von der Erhaltung der Energie, dessen Entwicklung durch Spinoza wir uns nunmehr zuwenden wollen. Es wird damit hinlänglich sein für das, was hier gezeigt werden soll, um so mehr als wir bei dieser Gelegenheit gleichzeitig noch genug von dem Allgemeinen seiner Bewegungslehre zu hören bekommen. Denn wie ich schon wiederholt gesagt habe: das Gesetz von der Erhaltung kann nur in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Grundgesetze von der Bewegung entwickelt werden, es folgt daraus als ein Korollarium. Wir werden sehen, daß es bei Spinoza so ist.

Ganz gewiß ist dies der Fall, daß das Gesetz von der Erhaltung der Energie aus den explizierten Hauptgesetzen von der Mechanik der Bewegung vollkommen folgt. Man hat richtig gesagt, daß es, soweit es sich um die sinnlich wahrnehmbare Bewegung der Ortsveränderung handle, aus den drei Newtonschen Gesetzen als eine notwendige Folgerung sich ergebe. Es ist aber nicht richtig, die Folgerung lediglich auf die sinnlich wahrnehmbare Bewegung zu beschränken. Das mag Newton notwendig erschienen sein. Newton hat nicht gewußt, was Spinoza gewußt hat, daß wir Alles als bewegt und alle Bewegung als Bewegung der Ortsveränderung denken, verschieden lediglich in Hinsicht auf die Schnelligkeit der Bewegung, daher auch Spinoza in jener eben angeführten Stelle das ganze stoffliche Sein mit der

Bewegung, und immer, wie wir ebenfalls bereits betrachtet haben, die Ursache mit der Bewegung identifiziert.

Die drei Newtonschen Gesetze der Bewegung lauten: 1) „Jeder Körper verharrt in seinem Zustande der Ruhe oder der gleichförmigen Bewegung in geradliniger Bahn, solange er nicht durch einwirkende Kräfte gezwungen wird, diesen Zustand zu ändern", 2) „Die Änderung der Bewegung ist der einwirkenden Kraft proportional und findet in der Richtung der Geraden statt, in welcher die Kraft einwirkt". 3) „Bei jeder Wirkung ist immer eine gleiche und entgegengesetzte Gegenwirkung vorhanden, oder die Wirkungen, welche irgend zwei Körper aufeinander ausüben, sind immer gleich und entgegengesetzt gerichtet".

Newton mag aus diesen Sätzen nur unvollkommen die Wahrheit von der Erhaltung der Energie gefolgert und mag diese Wahrheit lediglich auf die sinnlich wahrnehmbaren Bewegungen der Ortsveränderung bezogen haben, ja, er ist auf jeden Fall unsicher in der Erkenntnis dieser Wahrheit und spricht Opticks (4. Ausgabe) p. 373 geradezu dagegen: „Es könne Bewegung gewonnen werden und verloren gehen."

Spinoza aber kannte vollkommen das Gesetz von der Erhaltung der Energie nach dem ganzen Umfange seiner universalen Gültigkeit, weil er, wie gesagt, gewußt hat, daß alle, nicht bloß die uns als Ortsveränderung erscheinende Ursachlichkeit: Bewegung ist, weil er überhaupt die Ursache mit der Bewegung identifiziert und die Bewegung mit der Dinglichkeit, weil ihm wahrhaft alle mechanische, chemische, organische Bewegung die Eine Bewegung ist. Und so ist seine Kenntnis der Bewegung die vollkommenere, trotzdem sie lange vor der Formulierung der Bewegungsgesetze Newtons (von dem Spinoza nichts wußte, während Newton ganz gewiß von Spinoza wußte), formuliert worden ist. Das wird auch Niemand bestreiten, der wirklich Spinozas Bewegungslehre im Ganzen vergleicht mit dem Ganzen der Auffassung von der Bewegung und von den Ursachen bei Newton, der nicht allein in völlig theologisch orthodoxer Weise der abergläubischen, absoluten Weltursache zugetan war, die er anstandslos neben den mechanischen Ursachen annimmt (im Grunde hängt Alles ab von „der Macht, Weisheit, Willkür und Herrschaft des obersten Regenten, Gottes — wie er am Schlusse der Mathematischen Prinzipien bekennt), sondern

auch in der Tat eine Welt annahm, „eine göttliche Maschine", wie Leibnitz sich ausdrückt, „die von Zeit zu Zeit gereinigt und ausgebessert werden müsse". Spinozas Sätze über die Bewegung sind die vollkommenen, aus denen darum der Satz von der Erhaltung der Energie nicht erst gefolgert zu werden braucht: er ist darin in vollendeter Bestimmtheit enthalten und wird überall, wo Spinoza von der Bewegung oder der Ursachlichkeit spricht, mitausgesprochen. Ich habe nicht den geringsten Begriff von diesem Gesetze der Erhaltung, wenn mir nicht diejenigen, die den richtigen Begriff von ihm besitzen, zugestehen werden, daß Spinoza dieses Gesetz ganz vollkommen gekannt hat; wenn sie mir das nicht zugestehen müssen, nachdem ich Spinozas eigne Worte angeführt haben werde. Die muß ich wohl anführen, damit sie sie kennen lernen. Denn, wie ich schon oben bemerkt habe: es scheint sie Niemand zu kennen. Ich wenigstens weiß Niemanden, der bei dem Gesetze von der Erhaltung der Energie Spinozas Erwähnung tut oder gar sich auf Spinoza beruft, — und es wäre gut dies zu tun, denn ich wenigstens weiß außer Spinoza keinen Einzigen, bei dem, und noch obendrein in einer so veredelten Behandlung und überall mit einer solchen Großartigkeit der Richtung auf das Letzte des Denkens, alles für dieses Gesetz Entscheidende solcherart auf den schärfsten Ausdruck gebracht sich findet . . . . . . wo ist die Darstellung, gegen die gehalten nicht die seinige als die bessere erscheint und als die unwidersprechlich spiegelklare. Und es soll mir nichts gelingen, wenn es mir nicht gelingt, dies zu zeigen. Das gelingt mir gewiß, denn ich brauche nur mit seinen Worten zu zeigen, daß es i h m gelang.

Ich stelle im Folgenden Spinozas Hauptsätze, die das Gesetz von der Erhaltung betreffen, und alles Wesentliche zur Erläuterung derselben zusammen. Ich stelle nur die Reihenfolge zusammen, die Worte sind Spinozas eigne Worte. Die Hauptstelle dafür ist Eth. II, 13 Schol.

1) Alle Körper sind entweder in Bewegung oder in Ruhe*).

*) Ruhe ist ein Begriff zu rein praktischem Behelf, der bei Spinoza so wenig der eigentlichen Auffassung vom unaufhörlichen Bewegtsein widerspricht wie bei uns, wenn wir diesen Ausdruck gebrauchen oder, was dasselbe ist, wenn wir von potentieller Energie sprechen. Man vergleiche dazu die oben angeführten Stellen aus De Deo und aus dem 83sten Briefe und vergesse nicht daran, daß Spinoza die einzelnen Dinge

2) Jeder Körper bewegt sich bald langsamer, bald schneller.

3) Die Körper sind in Bezug auf Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit, nicht aber in Bezug auf die Substanz voneinander unterschieden.

4) Alles Einzelne oder jedes Ding, welches endlich ist, und eine bestimmte Existenz hat, kann nicht existieren und nicht zum Wirken bestimmt werden, wenn es nicht zum Existieren und zum Wirken von einer andern Ursache bestimmt wird, welche ebenfalls endlich ist und eine bestimmte Existenz hat. Und wiederum kann diese Ursache auch nicht existieren und nicht zum Wirken bestimmt werden, wenn sie nicht von einer andern, welche ebenfalls endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, zum Existieren und Wirken bestimmt wird. Und so ins Unendliche.

(Ursache und Bewegendes sind, wie wir wissen, für Spinoza gleichbedeutend, daher wird das hier Gesagte auch in folgender gleichbedeutender Fassung gesagt:)

Ein bewegter oder ruhender Körper mußte zur Bewegung oder Ruhe von einem andern Körper bestimmt werden, der ebenfalls zur Bewegung oder Ruhe von einem andern bestimmt war, und dieser wiederum von einem andern und so ins Unendliche.

5) In der Natur gibt es kein Zufälliges, sondern alles ist vermöge der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken.

6) Alle Arten, wie ein Körper von einem andern Körper erregt wird, folgen aus der Natur des erregten Körpers und zugleich aus der Natur des erregenden Körpers, so daß ein und derselbe Körper auf verschiedene Weise bewegt wird, je nach der Verschiedenheit der Natur der bewegenden Körper, und umgekehrt, daß verschiedene Körper von einem und demselben Körper auf verschiedene Weise bewegt werden.

---

als Modi der Ausdehnung bezeichnet. Der Ausdruck Modi ist der allerglücklichste, weil er das Existieren und das Wirken, welches Spinoza immer Beides zusammennennt, Beides in sich schließt und zugleich hinweist auf den einheitlichen Charakter der Ausdehnung, die eben modifiziert wird. — Wenn Spinoza, wie auch im nachfolgend Angeführten, zuweilen die Ausdehnung als Substanz bezeichnet, so soll damit natürlich nicht Substanz im absoluten Sinne von irgend welcher dinglichen Existenz ausgesagt sein.

7) Die Erkenntnis der Wirkung hängt von der Erkenntnis der Ursache ab und schließt dieselbe ein.

8) Wenn ein bewegter Körper auf einen andern ruhenden, den er nicht wegbewegen kann, stößt, so prallt er zurück, um seine Bewegung fortzusetzen, und der Winkel, welchen die Linie der zurückprallenden Bewegung bildet mit der Fläche des ruhenden Körpers, auf welche er gestoßen ist, wird gleich sein dem Winkel, welchen die Linie der einfallenden Bewegung mit dieser Fläche bildet.

Soviel von den einfachen Körpern, die sich bloß durch Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit voneinander unterscheiden. Nun zu den zusammengesetzten.

9) Wenn einige Körper gleicher oder verschiedener Größe von andern so zusammengedrängt werden, daß sie aneinanderliegen oder daß, wenn sie sich mit gleicher oder verschiedener Schnelligkeit bewegen, sie einander ihre Bewegungen in irgend einer bestimmten Weise mitteilen, so sagen wir, daß alle diese Körper miteinander vereinigt sind oder daß alle miteinander Einen Körper oder ein Individuum bilden, welches sich von den übrigen durch diese Einheit der Körper unterscheidet.

10) Je größer oder kleiner die Oberflächen sind, mit welchen die Teile zusammengesetzter Individuen oder Körper aneinanderliegen, desto schwerer oder leichter können sie gezwungen werden, ihre Lage zu verändern und folglich kann es um so schwerer oder leichter bewirkt werden, daß das betreffende Individuum seine Gestalt ändere: deshalb werde ich Körper, deren Teile mit großen Oberflächen aneinanderliegen, hart nennen; deren Teile aber mit kleinen Oberflächen aneinanderliegen, weich; deren Teile endlich sich untereinander bewegen, flüssig.

11) Wenn von einem Körper oder Individuum, das aus mehreren Körpern zusammengesetzt ist, einige Körper abgetrennt werden und zugleich ebenso viele Körper von gleicher Natur an deren Stelle treten, so wird das Individuum seine vormalige Natur behalten, ohne irgend eine Änderung seiner Form (denn die Körper unterscheiden sich nicht in Bezug auf ihre Substanz, die Form des Individuums aber, welche in der Einheit der Körper besteht, wird beibehalten — nach der Voraussetzung —, wenn auch eine fortwährende Veränderung

der Körper vor sich geht, es bleiben also Substanz und Form wie sie waren).

12) Wenn die Teile, die ein Individuum bilden, größer oder kleiner werden, aber in dem Verhältnis, daß alle das vormalige gegenseitige Verhältnis der Bewegung und Ruhe bewahren, so wird das betreffende Individuum gleichfalls seine vormalige Natur beibehalten ohne irgend welche Änderung seiner Form (auch hier wieder, weil Substanz und Daseinsform dieselben bleiben).

13) Wenn gewisse Körper, die ein Individuum bilden, genötigt werden, die Bewegung, welche sie nach einer Richtung haben, nach einer andern Richtung zu lenken, aber so, daß sie ihre Bewegung fortsetzen und ganz in dem vormaligen Verhältnis einander mitteilen können, so wird das betreffende Individuum seine Natur beibehalten, ohne jede Änderung seiner Form (wiederum, weil die Substanz und die Daseinsform dieselben bleiben).

14) Außerdem behält ein so zusammengesetztes Individuum seine Natur, mag es im Ganzen sich bewegen oder ruhen, mag es sich nach dieser oder jener Richtung bewegen, wenn nur jeder Teil seine Bewegung behält und sie wie vorher dem andern mitteilt.

Hieraus ersehen wir also, in welcher Weise ein zusammengesetztes Individuum auf viele Arten erregt werden und nichts desto weniger seine Natur bewahren kann.

Bis hierher haben wir ein Individuum im Auge gehabt, welches nur aus Körpern, die sich bloß durch Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit voneinander unterscheiden, d. h. aus den einfachsten Körpern zusammengesetzt ist.

15) Wenn wir uns nun ein anderes denken, das aus vielen Individuen von verschiedener Natur zusammengesetzt ist (Eth. II, Def. 7 heißt es: „wenn mehrere Individuen in einer Tätigkeit so zusammenwirken, daß sie alle zugleich die Ursache Einer Wirkung sind, so betrachte ich sie alle insofern als Ein Einzelding"), so werden wir finden, daß dasselbe noch auf viele andere Weisen erregt werden und dennoch seine Natur bewahren kann. Denn da jeder Teil desselben aus mehreren Körpern zusammengesetzt ist, so wird jeder Teil, ohne jede Veränderung seiner Natur sich bald langsamer, bald schneller

bewegen und folglich seine Bewegungen schneller oder langsamer den übrigen mitteilen.

16) Wenn wir uns weiter noch eine dritte Gattung von Individuen denken, die aus dieser zweiten Gattung zusammengesetzt sind, so werden wir finden, daß ein solches Individuum noch auf viel mehr Weisen erregt werden kann ohne jede Änderung seiner Form — z. B. der menschliche Körper ist aus vielen Individuen von verschiedener Natur zusammengesetzt, von denen jedes sehr zusammengesetzt ist. Und wenn wir so weiter ins Unendliche fortfahren, werden wir leicht begreifen, daß die ganze Natur Ein Individuum ist, dessen Teile, d. h. alle Körper auf unendliche Weise verschieden sind, ohne irgend welche Änderung des ganzen Individuums.

Das ganze Individuum oder die ganze Natur — das ist das Attribut der Körperlichkeit oder Ausdehnung, das wie kein Attribut richtig begriffen sein kann, wenn aus dessen Begriff folgen würde, daß die Substanz geteilt werden könne. Denn die Substanz besteht aus unzähligen Attributen, von denen ein jedes ewiges und unendliches Sein ausdrückt. So drückt auch das Attribut der Körperlichkeit oder, was dasselbe ist, der Bewegung oder Ursachlichkeit ein ewiges und unendliches Sein aus und kann nur als unendlich, als einzig und unteilbar begriffen werden.

Ich denke, wer nur einigermaßen Spinozas Ausdrucksweise zu folgen vermag, (übrigens habe ich hier wie überall nach Möglichkeit vermieden, und werde das auch weiterhin vermeiden, spinozistische Stellen anzuführen, die zum Verständnis eine intime Kenntnis der Ethik und ihrer Terminologie voraussetzen), der wird finden, daß diese Sätze alles Entscheidende in sich enthalten, was für das Gesetz von der Erhaltung der Energie das Entscheidende ist: sie enthalten nämlich, daß kein Verursachtes, d. h. keine Entstehung eines Bewegten angenommen werden könne ohne Umwandlung und Verbrauch der Bewegung eines vorhandenen Bewegenden; und auch die Äquivalenz der Bewegung, d. h. daß der Effekt so groß sein müsse wie die Ursache; und auch, daß nichts von der Bewegung verloren gehen könne.

Ich will noch einige Stellen anführen zur Verdeutlichung und Verstärkung besonders des letzten Punktes und auch des Fundamentalsatzes, wonach die Welt der Dinge als unend-

lich, einzig und unteilbar bezeichnet wird: „Alle, welche wissen, daß die klare Vernunft untrüglich ist, müssen Das zugeben, besonders aber diejenigen, welche behaupten, es gebe keinen leeren Raum. Denn wenn die körperliche Substanz so geteilt werden könnte, daß ihre Teile in der Wirklichkeit verschieden wären, warum sollte nicht ein Teil vernichtet werden können, während die andern Teile, wie zuvor, untereinander verbunden blieben? Warum müssen alle so zusammen passen, daß es keinen leeren Raum gibt? Kann doch unter Dingen welche tatsächlich voneinander unterschieden sind, eins sehr wohl ohne das andere sein und in seinem Zustande verbleiben. Da es also in der Natur keinen leeren Raum gibt (worüber anderwärts), sondern alle Teile sich derart miteinander vereinigen müssen, daß es keinen leeren Raum gibt, so folgt auch daraus, daß sie in Wirklichkeit nicht unterschieden sein können, d. h. daß die körperliche Substanz als Substanz, nicht geteilt werden kann. Fragt aber nun Jemand, weshalb der Mensch von Natur aus so sehr geneigt sei, die Quantität zu teilen, so antworte ich, daß die Quantität auf zweifache Weise von uns begriffen wird, einmal abstrakt oder äußerlich, so nämlich, wie man sich dieselbe sinnlich vorstellt*), und dann als Substanz, was vom Verstande allein geschieht. Richtet sich unsre Betrachtung auf die Quantität, wie sie die sinnliche Vorstellung auffaßt, was häufig und leichter von uns geschieht, so erscheint sie endlich, teilbar und aus Teilen zusammengesetzt; richtet sich aber unsre Betrachtung auf dieselbe, wie sie der Verstand allein auffaßt und begreifen wir sie als Substanz, was sehr schwierig ist, dann erscheint sie, wie ich bereits zur Genüge bewiesen habe, unendlich, einzig und unteilbar. Dies wird Allen, welche zwischen sinnlicher Vorstellung und Verstand zu unterscheiden wissen, hinlänglich klar sein, besonders wenn man noch bedenkt, daß die Materie überall dieselbe ist, und daß Teile an derselben bloß unterschieden werden können, sofern wir sie auf verschiedene Weise erregt denken; weshalb sich ihre Teile nur in Bezug auf

*) Das Wort Abstrakt hieß früher, wie man aus der im Texte selbst gegebenen Erklärung sieht, das Entgegengesetzte von dem, was es jetzt heißt — eine höchst bedeutungsvolle Umkehrung des Wortgebrauches, auf die ich in einem andern, für die ganze Absicht dieses Werkes allerwichtigsten Zusammenhange, bei der Entwicklung des Begriffes Analogon, zurückkommen werde.

die Daseinsform, nicht aber real unterscheiden lassen. Wir begreifen z. B. daß das Wasser, sofern es Wasser ist, geteilt werden kann und daß sich seine Bestandteile voneinander trennen lassen; nicht aber sofern es körperliche Substanz ist, denn als solche kann es weder getrennt noch geteilt werden. Ferner: Wasser als Wasser entsteht und vergeht, als Substanz dagegen entsteht und vergeht es nicht.“ In seinem zweiten Briefe an Heinrich Oldenburg schreibt Spinoza: „Bedenken Sie doch, lieber Freund, daß die Menschen nicht erschaffen, sondern bloß erzeugt werden und ihre Leiblichkeit schon früher, freilich in anderer Form, existiert hat. Das gebe ich bereitwillig zu: wenn ein Teil der Materie der Vernichtung anheimfiele, so wäre auch die ganze Ausdehnung vergänglich“. In einem anderen Briefe antwortet er demselben Freunde auf die Frage: „Wie alle einzelnen Teile der Natur mit dem Ganzen übereinstimmen und auf welche Weise sie untereinander zusammenhängen? .... Zuvor möchte ich darauf aufmerksam machen, daß ich der Natur an sich Schönheit oder Häßlichkeit, Ordnung oder Verwirrung nicht beilege; weil die Dinge nur beziehungsweise, rücksichtlich unsrer Vorstellung schön oder häßlich, geordnet und verworren genannt werden können .... Fingieren wir den Fall, ein Würmchen lebe im Blute, das die Sehkraft besäße, die Teilchen des Blutes, der Lymphe usw. zu unterscheiden, und den Verstand zu beobachten, wie jedes Teilchen beim Zusammentreffen mit einem andern entweder zurückweicht oder ihm von seiner Bewegung mitteilt. Ein solches Würmchen würde im Blute so leben wie wir in einem Teile des Universums*) und es

*) Ich habe oben von der Beschränktheit der gewöhnlichen Vorstellungen über das Weltall gesprochen und z. B. davon, daß gar kein Grund für die Richtigkeit der Meinung zu finden sei: das Weltall bestünde nur aus den uns sichtbaren Sternenkugeln und nicht auch noch aus ganz Andrem als Sternenkugeln. Man kann sich das unter Zuhülfenahme dieser schönen Fiktion Spinozas sehr verdeutlichen, indem man ein für unsre Vorstellung unendlich kleines Lebewesen annimmt, welches ungefähr in der gleichen Weise auf einem der in jedem cmm Blut zu Millionen enthaltenen Blutkörperchen oder Blutplättchen lebt, wie wir auf der Erde, im gleichen Größenverhältnisse zu seinem Blutkörperchen wie wir zu unsrer Erde, und von der Welt nichts Andres, außer seinem eignen und andern Blutkörperchen seiner Umgebung gewahrend, wie wir unsre Erde und andere Gestirne gewahren. Dieses kleine Lebewesen könnte, von seinem Standorte auf seinem Blutkörperchen-Planeten aufblickend, den Anblick der Nachbarblutkörperchen und auch solch

würde jedes Teilchen des Blutes als Ganzes, nicht aber als Teil auffassen, es könnte auch nicht wissen, wie alle Teile von der allgemeinen Natur des Blutes beeinflußt und genötigt werden,

---

ein Lichtband einer entfernten Menge ihresgleichen — innerhalb seiner Blutader — vor sich haben, wie wir unsre Sterne und unsre Milchstraße mit unsren Brudersternen vor uns haben. Wenn es nun aber den Schluß zieht, das Universum bestehe aus Blutkörpern, so ungeheuer groß ihm dieselben auch erscheinen mögen, so zieht es genau denselben Schluß wie wir von unsrem terrestrischen Standorte aus, indem wir das uns sichtbare Häufchen Sternenkugeln das Universum nennen. Jenes kleine Lebewesen hat keine Vorstellung davon, was noch Alles jenseits seines Blutkörper a l l s vorhanden ist, — ganz Anderes als Blutkörper und von unendlicher Verschiedenheit des Andersseins; und wir haben keine Vorstellung davon, was noch Alles jenseits unsres Sternen a l l s vorhanden sein mag, — ganz Andres als Sterne. Die Phantasie soll und kann hier nichts Positives erträumen, aber negativ gehört sie zum wissenschaftlichen Denken hinzu, um dafür zu sorgen, daß sich die wissenschaftliche Anschauung nicht kleinlich eingeengt und beschränkt abschließe. Wir haben in diesem unsrem größten Falle so wenig ein Recht wie in irgend einem Falle von untergeordneter Bedeutung, die Vorstellungstatsache unsres Sinnenscheines als wissenschaftliche Wahrheit in Anspruch zu nehmen. Wir wollen die wissenschaftliche Phantasie nicht vergessen, die uns zwar in diesem Falle keine wissenschaftliche Erkenntnis bringt, aber die ebenso wichtige Erinnerung an die lediglich menschlich subjektive und praktische Bedeutung unsrer wissenschaftlichen Erkenntnis leistet. Die wissenschaftliche Phantasie, befruchtet von den Abstraktionen, geht hier weit hinaus über die dichterische Phantasie, die sich nur am Leitfaden der durch die Sinnenerfahrung gegebenen Anschauungen und in ihrer freien Kombination zu ergießen vermag. Ich wenigstens weiß keinen Dichter, der bei der Schilderung der Weltunendlichkeit über die Anschauungssphäre des Sternenhimmels hinausgegangen wäre; selbst bei Klopstock, der hier ohne Zweifel als der Dichter von großartigstem Sinne genannt werden muß, ist dies nicht der Fall, und so dürften denn am Ende gar alle die Schauspiele der leuchtenden Weltkugeln, die er seinem Gotte aufführen läßt, diesem nicht so besonders bedeutend vorkommen; oder vielmehr Klopstock selber, wenn er dorten nach der Art, wie er sichs dachte, göttlich schauen gelernt und den Maßstab des irdisch menschlichen Groß und Klein abgelegt haben sollte, würde die Bewegung der Himmelskugeln, deren vielleicht nicht so viele sind wie Blutkörper in einem einzigen tierischen Leibe, nicht erhabener und wunderbarer finden als die Bewegung dieser Blutkörper, und er müßte sich davon überzeugen, wie sein menschlicher Blick in die Welt der Dinge, nach oben hin wie nach unten hin, gar sehr beschränkt gewesen und ihre Wahrheit ihm verhüllt geblieben sei. Wie eng und kleinlich erscheint Klopstocks Universum gegen Spinozas Welt der Dinge — selbst auch nur erst gegen Spinozas Welt der Dinge! — Über die wissenschaftliche Phantasie, wie weit sie trägt, werden wir hören, wenn wir im zweiten

sich einander anzupassen, wie es der allgemeinen Natur des Blutes entspricht, um in gewisser Hinsicht miteinander übereinzustimmen. Denn wenn wir fingierten, es gäbe außerhalb des Blutes keine Ursachen, die dem Blute neue Bewegungen mitteilen könnten, und es gäbe außerhalb des Blutes keinen Raum und keine andern Körper, auf welche die Teile des Blutes ihre Bewegungen übertragen könnten, so ist es gewiß, daß das Blut immer in seinem Zustand beharrte, und seine Teilchen würden keine anderen Veränderungen erleiden als solche, die aus dem gegebenen Verhältnis der Blutbewegung zu Lymphe, Chylus usw. begriffen werden können. So müsse also das Blut stets als ein Ganzes, nicht als Teil aufgefaßt werden. Weil es aber tatsächlich viele andere Ursachen gibt, die auf die Gesetze der Natur des Blutes auf gewisse Weise einwirken, wie ebenfalls umgekehrt jene vom Blute beeinflußt werden, so kommt es, daß andere Bewegungen und andere Veränderungen im Blute entstehen, die sich nicht aus dem bloßen Verhältnis der Bewegung seiner Teile zueinander ergeben, sondern aus dem wechselseitigen Verhältnis der Bewegung des Blutes und der äußeren Ursachen. Auf diese Weise hat das Blut den Charakter eines Teils, nicht eines Ganzen. Nun können und müssen sämtliche Körper der Natur auf gleiche Weise begriffen werden wie im Vorstehenden das Blut. Denn alle Körper sind von andern umgeben und werden wechselseitig voneinander bestimmt, auf gewisse und bestimmte Weise zu existieren und zu wirken, indes das Verhältnis von Ruhe und Bewegung in allen zusammen, das heißt im ganzen Universum, sich immer gleich bleibt. Hieraus folgt, daß jeder Körper, sofern er auf bestimmte Weise modifiziert existiert, als Teil des ganzen Universums aufgefaßt werden muß, der mit der Gesamtheit desselben übereinstimmt und mit den übrigen Körpern im Zusammenhang steht. Weil aber die Natur des Universums, anders als die Natur des Blutes, keine begrenzte, sondern absolut unendlich ist, daher werden von dieser Natur seiner unendlichen Kräfte seine Teile auf unendliche Weise beeinflußt und müssen unendliche Veränderungen erleiden."

Teile der Fakultätenlehre, bei der Lehre vom Geiste, uns mit der allergrößten und wunderbarsten Phantasie zu beschäftigen haben werden, die jemals in eines Menschen Herz und Kopf gekommen ist, und die nur in Kopf und Herz des größten Menschen, Spinozas, zu kommen vermochte.

Habe ich nun nach allen diesen Anführungen, die sich noch um viele vermehren ließen, ein Recht zu meiner Frage an Diejenigen, die den richtigen Begriff von dem Gesetze der Erhaltung besitzen? und hieße es nicht die Sonne am helllichten Tage leugnen, wenn man nun noch sagen wollte: Nein, Spinoza hat dieses Denkgesetz nicht gekannt. Nicht aber Spinoza allein hat es gekannt, er war nicht der erste damit. Wir haben gesehen, wie viele vor ihm es gekannt haben, und wer möchte nun noch weiter fragen: Welcher Mann der Naturwissenschaft soll als Entdecker des Gesetzes von der Erhaltung der Energie gelten? — Keiner. Adam hat es entdeckt! Sie mögen streiten, welchem Naturforscher wir in Betreff dieses Gesetzes die erste experimentelle Behandlung verdanken und wem zuerst der empirische Nachweis gelungen — das ist etwas Andres. Man kann sagen und wird sagen müssen: Robert Mayer ist es gewesen, dem dieser erste empirische Nachweis gelungen ist, aber man kann nicht sagen: Robert Mayer hat das Gesetz von der Erhaltung entdeckt. Sonst könnte man ebensogut sagen: Mayer hat die Ursachen entdeckt, Mayer hat die Welt entdeckt. Und man kann auch nicht sagen: Lavoisier hat das Gesetz von der Unzerstörbarkeit des Stoffes entdeckt, trotzdem er als Erster mit der experimentellen Begründung begann. Denn das Gesetz von der Erhaltung der Bewegung ist ein Denkgesetz, ebenso wie das Gesetz von der Unvergänglichkeit des Stoffes und wie endlich auch das Grundgesetz. Hat man sich schon einmal die Frage vorgelegt: woher denn eigentlich der so oft geführte ärgerliche Prioritätsstreit der Entdecker? Wir haben die Antwort auf diese Frage längst in der Hand. Es ist ja in dem, was wir eine wissenschaftliche Entdeckung nennen, nicht um die Entdeckung des Gedankengehaltes zu tun, der ja keinem dieser Entdecker eigentümlich angehört, der vielmehr allen Empirikern überantwortet ist; daher, wenn für diesen Gedanken im Fortgange der praktischen Entwicklung die Zeit gekommen, wenn die verwandten Gedanken verarbeitet sind, die ihn in die lebendige Besinnung hervorrufen, oder die Stufenleiter in diesem bestimmten Bereiche des Denkens so weit erstiegen ward, daß er nun als die nächste Stufe erscheint — in diesem wahren Zusammenhang betrachtet werden wir es beinah notwendig, aber jedenfalls ganz und gar erklärlich finden, daß verschiedene Köpfe unabhängig voneinander das Gleiche „entdecken“. Es geht

nicht in einem jeden Falle so, aber in vielen und in sehr bedeutenden Fällen geht es so: daß die praktischen Entdeckungen der gleichen systematischen Ordnung und dem Zusammenhange folgen, den die Abstraktionen im Denken aufweisen und bei den Denkern, und daher in einer notwendigen Reihenfolge hervortreten.

Und kein Mißverständnis aufkommen zu lassen: ich habe wohl deutlich genug gesagt und gezeigt, daß auch von philosophischen Denkern hier kein Einzelner als eigentlicher Entdecker zu nennen ist, da sie nur Formulierer des Denkens und der Denkgesetze sind. Will man aber von einem Manne als dem Urheber dieser Gesetze reden, so wie man ja auch von den empirischen Anwendern denjenigen den Entdecker nennt, dem die Anwendung am besten geglückt ist; will man insofern einen bestimmten Mann hier als Urheber nennen, inwiefern Einer derjenige gewesen ist, der diesen ewigen Gesetzen des Denkens (und zwar sowohl denen von der Erhaltung des Stoffes und der Energie wie auch dem letzten, diese beiden Gesetze unter sich befassenden Grundgesetze des Denkens), die vollkommenste Formulierung gegeben, und weil er der Erste gewesen, der sie ganz konsequent und allseitig angewandt hat; — will man in solchem Sinne dem hier die Ehre geben, dem wirklich die Ehre gebührt und dem alle höchste Ehre gebührt, insofern er es ist, der den Höhepunkt des abstrakten Denkens in der Menschheit bezeichnet, so ist es Spinoza, den wir nennen müssen*).

---

*) Du Bois-Reymond behauptet von dem Gesetze der Erhaltung, daß es zuerst Leibniz gewesen sei, der ihm 1686 in der Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii den richtigen Ausdruck gegeben habe, nachdem Cartesius als erster diese Lehre aufgestellt, sie aber falsch formuliert und theologisch begründet hätte. „Seitdem durchdringt sie seine Weltanschauung wie heute die unsrige, als das oberste die Körperwelt beherrschende Prinzip. Diese Lehre war allen Mathematikern und Philosophen der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts ganz geläufig. Dem Physiologen Albrecht von Haller war sie 1762 in seinen Elementa Physiologiae Corporis humani noch wohl gegenwärtig. Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, was sich der Mühe wohl verlohnte, durch welche Umstände ein Gedanke, der unserer Zeit wieder so bedeutend ward, damals aus dem allgemeinen Bewußtsein in dem Maße schwand, daß er neuerlich gleichsam wiedergefunden werden mußte. Wie dem auch sei, ist es nicht vielsagend, daß Kant, der doch sonst in diesem Gebiete zu Hause war, und 1746 sogar eine Schrift über das Cartesische und Leibnizsche Kräftemaß verfaßt hatte, 1786, ein volles Jahr-

Was bliebe noch hinzuzufügen für diejenigen, die lesen können? Wenn sie lesen können, so mögen sie bei Spinoza selber weiter lesen und tiefer in den Zusammenhang eindringen; so wird sich ihnen Alles noch viel herrlicher auftun. Sie können aber wirklich nicht lesen. Spinozas Ethik ist im Jahre 1677 erschienen und seitdem haben unzählige Menschen vor Augen gehabt, was drin zu lesen steht und haben es nicht gesehen. Unzählige Menschen — es sind allein an Schriften über Spinoza mehr als dreitausend erschienen. Aber Spinoza ist ihnen immer noch nicht erschienen. Die Ethik vom Jahre 1677 ist ein ganz neues Buch, dessen eigentliche Wirksamkeit in der hier betrachteten wie auch in gar mancher andern Hinsicht noch nicht begonnen hat. Sie sehen nicht, was sie vor sich haben und was sie mit den leiblichen Augen sehen; — dafür sehen sie gar viel Anderes, was sie in Wahrheit nicht sehen. Man muß ihnen immer erst zeigen was sie sehen, was sie sehen sollen; man muß versuchen, es ihnen zu zeigen.

Was nun das Gesetz von der Erhaltung der Energie und überhaupt die Bewegungslehre betrifft, so habe ich den Anfang gemacht zu zeigen, was dafür Spinoza bedeutet. Das Weitere wird nun Spinoza denjenigen zeigen, denen man zeigen kann, und sie werden einsehen, daß man besser tut, an den Einen großen Mann der Wahrheit sich zu halten, der ihnen die ganze Wahrheit zu geben vermag, anstatt „allen den Neusten, die sich erdreusten," nachzulaufen oder den vielen kleinen Männern der Zeit, die doch im besten Falle nur einen Fetzen der Wahrheit ergriffen haben

---

hundert nach Leibniz' Brevis Demonstratio, in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" die Lehre von der Erhaltung der Kraft weder erwähnt, noch selber sie wiederfindet? (Monatsberichte der kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften Berlin 1872, S. 696)." Ich finde das allerdings ebenfalls vielsagend, aber in einem anderen Sinne wie Du Bois-Reymond meint: nicht für die Philosophie, sondern für Kant. Es war auch nicht Cartesius, der uns zuerst mit diesem Gesetze bekannt gemacht hat. Weder Cartesius noch ein anderer Theologe, nicht einmal Salomon der Weise hat es zuerst bekannt gemacht, trotzdem es bereits im Prediger heißt: „Die Flüsse gehen ins Meer und das Meer fließt doch nicht über; sie kehren zu den Quellen, wo sie ausgegangen waren, zurück, um aufs neue ihren Lauf anzufangen." Auch ist Leibniz nicht der Erste, dem die richtige Formulierung des Gesetzes von der Erhaltung gelang, das übrigens bei ihm so theologisch wie nur möglich beherbergt sitzt. Ich habe gezeigt, daß dieses Gesetz von jeher allen Denkern vertraut war.

und nur mit den geliehenen Mondlichtgedanken leuchten. Das Ausgesprochene gilt von dem ganzen Spinoza, mit Allem was er sagt, und er sagt wahrlich Alles! denn er bezeichnet die Lebenshöhe des menschlichen Denkens, und das gilt auch von der Bewegungslehre im Besonderen, die sich nicht nur bei Spinoza allein in ihrer höchstmöglichen Vollendung theoretisch ausgesprochen findet, — sie findet sich auch bei Spinoza ganz allein nach der letzten Konsequenz der Anwendung: alle mechanische, chemische, organische Bewegung nach aller unendlichen Verschiedenheit der Erscheinungsweise in Eine Reihe fallend, wahrhaft zurückgeführt auf die wissenschaftliche zentrale Grundwahrheit von der Bewegung. Sie wird auch angewandt auf die Gedanken des Verstandes und auch auf das eigentlich Ethische, — soll denn unsre Ethik nicht wissenschaftlich gestaltet sein?! Die Entwicklung des psycho-physischen Parallelismus und die Darstellung der Gedankenlehre auf dem Grunde der mechanistischen Voraussetzung, wie sie im zweiten Buche der Ethik vorliegt und ebenso die Konstruktion der eigentlichen Ethik selber ist so lichtvoll wie die Wahrheit. Ethik ohne jegliche Spur von Moral: denn Spinoza war dieser Mann ohne gleichen, dieser Mann ohne Religion, ohne Metaphysik, ohne Moral, dieser Mann unsrer Wahrheit, in dessen Denken nichts zu finden ist als das reine Denken der Wahrheit des Geistes und das diesem absoluten Denken einverleibte relative Denken des praktischen Verstandes; und wo er die Gedanken des praktischen Verstandes denkt, da bleibt er mit ihnen in der unendlichen Sphäre ihrer Wahrheit, in der reinen Bewegungslehre. Einheit der Bewegung des Dinglichen, und nichts Einzelnes kann ohne das Ganze weder sein noch begriffen werden, es ist Alles Eines — Spinozas Monismus, Spinozas materialistischer Monismus.

Wollen wir bitte noch einen Augenblick anhalten, um uns hinsichtlich der Auffassung Spinozas noch einmal im Besonderen die Warnung zu wiederholen, die schon oben allgemeinhin ausgesprochen worden ist: daß man nämlich nicht etwa das prinzipielle Wissen von den Dingen, das ganz und gar in den praktischen Verstand hineingehört, mit der Philosophie verwechseln dürfe! Auch für die Auffassung Spinozas, wie für die jedes andern Denkers, ist es das Allererste, daß man in sich selber die Fakultäten des praktischen Verstandes und des geisti-

gen Denkens klar und rein unterschieden habe, — sonst wird man nicht weit in seinem Verständnis gelangen, und wird auch in die hellste Wahrheit die eigene Verworrenheit und die eigenen unversöhnten Widersprüche des Denkens hineintragen. Der materialistische Monismus Spinozas ist nicht etwa seine Philosophie — er ist nichts anderes als das prinzipielle Wissen des praktischen Verstandes, die Lehre von der dinglichen Bewegung*). Er ist das auf seine letzte Wahrheit gebrachte relative Denken, das aber darum nichts desto weniger relatives Denken bleibt, d. h. nur für unsre sinnliche Vorstellung gültig, und gültig freilich auch für „Diejenigen, welche die Natur der Dinge nicht erkennen, nichts von den Dingen selbst behaupten, sondern die Dinge sich nur sinnlich vorstellen und die sinnliche Vorstellung für Erkenntnis nehmen", als ob die sinnliche Vorstellung „auch abgesehen von unsrer Vorstellung Etwas in der Natur wäre". „Wir sehen, daß alle Begriffe, mit denen das Volk die Natur zu erklären pflegt, nur verschiedene Vorstellungsarten sind und nicht die Natur der Dinge selbst, sondern nur die Beschaffenheit der Vorstellung anzeigen." So spricht Spinoza selber über die sinnenmäßige Vorstellung vom Dinglichen, und sein materialistischer Monismus, sage ich, ist nichts anderes als die relative Wahrheit des praktischen Verstandes. Von allen Volksköpfen aber, da sie ohne Unterscheidung der Fakultäten denken, wird dieser Monismus für die Philosophie ausgegeben. Ihnen gilt die relative Wahrheit des praktischen Verstandes absolut. Was bei Spinoza dahintersteht, die wirkliche Philosophie des Geistes, davon gewahren sie nichts. Sie kennen nicht den Unterschied zwischen den Fakultäten des praktischen Verstandes und des Geistes, und was noch weit schlimmer: sie denken nach der Fakultät des Analogon. Deswegen eben hypostasieren sie das Relative zum Absoluten. Die Monisten tun dies genau so wie es die Monotheisten taten und tun. Die unter uns berüchtigtsten von ihnen, die unter dem Volke die berühmtesten sind, wie z. B.

*) Das relative Denken des Verstandes wird deutlich genug vom absoluten geistigen Denken unterschieden, z. B. Eth. II, 11 Cor: „Wenn wir sagen, der menschliche Verstand nimmt dieses oder jenes wahr, so sagen wir nichts anderes als daß Gott, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch die Natur des menschlichen Verstandes erklärt wird oder sofern er das Wesen des menschlichen Verstandes ausmacht, diese oder jene Idee habe," und sehr oft mit ähnlichem Ausdrucke.

Häckel, nennen Spinoza als denjenigen, „der den reinen monistischen Substanz-Begriff in die Wissenschaft einführte und seine fundamentale Bedeutung erkannte .... Alle Wandlungen, die später der Substanz-Begriff gemacht hat, kommen bei konsequenter Analyse auf diesen höchsten Grundbegriff von Spinoza zurück, den ich mit Goethe für einen der erhabensten, tiefsten und wahrsten Gedanken aller Zeiten halte" — und dann aber ihr Erhabenstes, Tiefstes und Wahrstes aller Zeiten! wie es ausschaut, dann ihre spinozistische Philosophie! dann ihr „gereinigter Monismus!" Dann ist es die auf eine unqualifizierbare Weise zugeschweinte Bewegungslehre Spinozas, die sie die Philosophie des gereinigten Monismus nennen: denn die Substanz dieses gereinigten Monismus sind „die Dinge" oder „die Ideen" oder „die Kräfte" oder „die Urkraft", je nachdem es nun gerade hier oder dort so oder so hingeschrieben wird, und in welch einem Stile, in welch einem Deutsch hingeschrieben wird! „Die verschiedenen Substanz-Theorien (!) stimmen darin überein, daß es gelungen ist(!), alle verschiedenen Naturkräfte auf eine gemeinsame Urkraft zurückzuführen*)". Ein

*)

Privatissimum — ganz vertraulich.

Daß ich auf den gereinigten Monismus eines Häckel, der allerdings vom Spinozismus gänzlich gereinigt ist, wenigstens verrät er nicht die geringste Kenntnis weiter über ihn als nur die einzige, dafür allerdings um so staunenswertere: die Modi des Denkens seien Kräfte oder Ideen, denn das Attribut des Denkens bedeute die Energie! — daß ich auf den knabenhaft unreifen Inhalt des Häckelschen Stils eingehen sollte, kann Niemand erwarten. Gehören denn Häckels Sätze in mein lebendiges Buch? Sie gehören in Häckels Gedankenleichenwagen.

Häckel ist ein braver und brauchbarer Arbeiter, übrigens aber noch nicht einmal ein Gebildeter! Er hat sich, Philosophie zu bekommen, die materialistischen Phrasen aus den Freidenkerversammlungen angeeignet und läuft auf den Wegen des unglücklich naiven Kraft- und Stoff-Büchner, noch naiver als dieser, an Begabung weit hinter diesem zurückbleibend. Er beweist gedruckt, was so viele andere gedruckt und ungedruckt, je mehr aber die Bildung zunimmt, desto mehr gedruckt beweisen (denn sie werden schließlich noch das Geschrei ihrer Säuglinge drucken lassen), er beweist, daß — aus einer Begabung und aus einem Nachahmungstriebe heraus, die wir später noch näher kennen lernen werden — die Neigung zum Philosophieren ebenso wie zum Dichten allen Menschen, auch den ganz undichterischen und unphilosophischen eigen ist. Aber es sind viele Thyrsosträger, doch wenige Bachanten, und sehr gut ist Lichtenbergs: Cacatum non est pictum. Dichten und philosophieren, was sie so nennen, das können Alle, aber wirklich dichten und philosophieren:

allerdickster, allerverworrenster, trübster, hoffnungsloser materialistischer Aberglaube. Es ist in ihnen ewige Verwechselung zwischen dem relativen praktischen Verstande und dem

---

d. h. die Vorstellungsbilder so verbinden, daß das Schöne und Wesentliche erscheint, und die Gedanken so verbinden, daß das Wahre und Wesentliche erscheint — das können nur die Wenigen, die von geistiger Art. Daß Häckel nicht philosophieren kann, daran zweifelt kein ernsthafter Mensch. Sieht man auf den Inhalt des von ihm übrigens in schier rasender Verketzerungswut gegen alles Fremde Dargebrachten: es ist rohester Materialismus, der aber noch niemals so dumm gewesen wie bei diesem Aristoteles der Unlogik, bei diesem Spinozeroß Häckel, bei diesem allerfinstersten Entwicklungsorthodoxen, der nicht wie ein Genie, aber wie ein Gnu an der Spitze daherrast in dem wütenden Heere der Gebildeten — im ganzen Brehm findet sich kein ärgeres Tier beschrieben.

So urteilen alle zurechnungsfähigen Menschen über diesen Mann — und tun ihm damit Unrecht. Er will ganz anders angesehen sein. Ich meinerseits habe bisher immer Feier und Jubel des großen Haufens über eine neue Veröffentlichung Häckels geteilt, — nunmehr allerdings besitze ich in meinem Museum unfreiwilliger Komik eine genügende Anzahl von Beiträgen Häckels. Ich will aber mit dieser Nachricht auf den wahren Gebrauch hingewiesen haben, der von Häckel zu machen wäre. Denn es ist gar nicht wahr: den Häckel hat der Genius der Menschheit nicht erdacht, um allen ernsthaften Leuten übel zu machen, sondern ganz im Gegenteil hat er dieses Wesen extra so raffiniert hergerichtet, damit die ernsthaften Leute Spaß haben und damit, was bisher nur für das Poetische, und hier allerdings in verschwenderischer Fülle, vorhanden war, damit Das von nun an auch für das Philosophische wenigstens in Einem ausgezeichneten Exemplare vorhanden sei. Ich meine eben: unfreiwillige Komik; und ich meine, daß hier ein Fall vorliegt, in dem gar nicht die Rede davon sein kann, daß man sich um Form und Inhalt bekümmert. Hier kommt nur die Form, der Stil, hier kommt nur das Deutsch in Betracht. Ich habe sonst gar nicht so viel gegen ein unkorrekteres, selbst nicht gegen ein etwas, in Bezug auf Mir und Mich, abwechslungsreicheres Deutsch —: das verkehrte Denken ist mir das verkehrteste Deutsch, wo, so zu sagen, im Denken Mir und Mich verwechselt wird, dieses verkehrte Denken, das verkehrt ist in allen Sprachen und das mir ins Hirn steigt wie Rauch in die Augen. Das ist das Schlimmste: es ist mir wahrhaftig ein schmerzlicheres Erleben als alles verkehrte Deutsch; dann nicht minder, wenn es mir im richtigsten Deutsch serviert wird. Aber es gibt denn doch ein Deutsch von solcher Natur, das lediglich durch sich selbst von vornherein die Überzeugung beibringt: wer so spricht und so schreibt, der kann unmöglich denken; und wer so spricht und schreibt, der erscheint uns, die wir die Naturnotwendigkeit des verkehrten Denkens in den Andern begreifen und die Folgerichtigkeit und Richtigkeit auch dieses Denkens der Andern auf dem Grunde des verkehrten Prinzips erwarten und verlangen, der erscheint uns zur

geistigen Denken, zwischen der Weltanschauung und der Philosophie. Beides auseinanderzuhalten sind Volksköpfe nicht fähig, sie mißverstehen darüber auch das Wort des

---

Repräsentation dieses verkehrten Denkens zu schlecht, — es gibt denn doch ein Deutsch, wobei Einem überhaupt gar nicht der Gedanke daran kommt, daß es einen Inhalt haben könne (so wenig wie Einem z. B. unter den Hohenzollernstatuen in der Berliner Siegesallee der Gedanke kommt, daß sie eigentlich Kunstwerke vorstellen sollen), und wobei man gar nicht die Unreife, die abergläubische Unvernunft und Abgeschmacktheit des Inhaltes in Betracht zieht, sondern eben nur das Deutsch. Und von solcher Art ist doch Häckels Deutsch. Ich wundere mich sehr, daß jemals bessere Beurteiler seine „philosophischen" Bücher unter einem andern Gesichtspunkte beurteilt haben wie unter dem der unfreiwilligen Komik seines Stils. Derartiges ist wahrlich genug in ihnen zu finden, und ich wüßte nicht, wodurch sie sonst noch Beachtung verdienen. Weichherzige Männer (wie z. B. Fritz Mauthner) glauben den Häckelschen philosophischen Büchern einigen Wert zugestehen zu dürfen deswegen, weil sie geeignet seien, ungebildetere Christen vom Christentume loszukriegen — aber was wäre damit gewonnen, abgesehen von andern Gründen: wenn die Christen dafür zum Monismus festgekriegt werden? und ist mit solchem Verwechselt, verwechselt den Aberglauben! der Skandal dieser Schreiberei gemildert, die unter dem Namen der Philosophie ausgeht? Es ist aber ein Philosophieren, als wenn sich ein Kahlkopf kämmt, und ein Stil, der die Aushöhnung und Vertilgung der Logik und Grammatik zum Zweck zu haben scheint, und Beides ist lächerlich, nichts als lächerlich, — will aber auch nicht anders denn als etwas Lächerliches betrachtet sein.

Ich sage dies Alles in dem ganz intimen Privatissimum einer Anmerkung, die gewissermaßen gar nicht zum Werke gehört. Aber es ist nötig, daß dies einmal irgendwo gesagt werde sowohl den Jubelnden, die nun so billigen Kaufes in den Besitz der Philosophie zu gelangen wähnen, indem sie den A-B-C-Verwirrer lesen, wie auch den Trauernden, die keineswegs nötig haben, sich dem Jammer, der Empörung und dem Widerwillen zu überlassen, weil nun solcherart die wichtigsten und heiligsten Angelegenheiten der Menschheit der frivolen und lächerlichsten Behandlung preisgegeben seien. Häckel wird bald preisgegeben sein, wie alle seine Vorgänger preisgegeben und vergessen sind: es gibt jederzeit solche Berühmtheiten einer Generation, — einer Generation, d. i. der jedesmaligen Volksgesamtheit, die doch auch ihre Zugehörigkeit zur Menschheit in höherem Sinne bekunden und beweisen will, daß sie die originalen Individuen, wodurch allein, wie sie dunkel fühlt, die Gesamtheit gefördert wird, gar fein auszumitteln und in teilnehmend freudiger Zustimmung zu ehren wußte, dabei aber gewöhnlich, da sie das Gute niemals an sich selbst sondern höchstens in seiner dauernden Wirkung erkennt, bös fehlgreift zu ganz Verkehrten, die nicht einmal der mitlebenden Generation mehr Nützliches als Schädliches leisten, geschweige denn Gutes haben, was dauern könnte; daher auch ihr Ruhm

größten Lehrers, bleiben beim ihrigen, machen, wie wir sehen, auch einen Spinoza zum ihrigen, indem sie seine Lehre nach ihrem Aberglauben deuten. Von seiner Betrachtungsweise des

nicht dauert. Denn echter Ruhm und Nachruhm wird nur für Leistungen zuteil, von denen die Menschheit auf die Länge wahrhaft abhängig ist. Nun — Häckels Ruhm wird gewiß nicht hartnäckig dauern: um so eher ist es reichlich genug mit dem Gesagten, und wäre des vorliegenden Werkes, das für viele Generationen, und zwar für die Denkenden aus ihnen berechnet ist, nicht würdig, mehr zu sagen über einen bald vorüberfliegenden Wahn, oder gar sich einzulassen auf Besonderes, was aus dem Kopfe des Wahnerregers Häckel, dieser finstren Höhle der Gedankenlosigkeit und des miserablen Deutsch hervorgestiegen kam; es ist hier nicht einmal am Platze, sei es auch nur in einer Anmerkung, eine größere Sammlung von Stilblüten zu bringen, so ergötzlich sie auch sein könnte. Wer mehr Proben als die hier zufällig beigebrachten zu sehen wünscht, der muß warten, bis ich dereinst von meinem oben erwähnten interessanten Museum in meiner Blödsinnographie Bericht erstatte, oder er mag selber zusehen, indem er selber sucht. Wenn sich auch natürlich nicht gerade Alles lohnt — denn bei solcher Fahrt gibt es immer mehr Untiefen, (die hier leider nicht durch Tonnen bezeichnet sind) als Tiefen, das heißt hier: es kann nicht alles Bierrede, es muß auch zwischendurch Triviales sein. Aber niemand wird nötig haben, allzulang zu suchen, und wird bald auf die wundervollen Früchte stoßen, aus denen sich in entscheidender Art der Mann und sein Denken erkennen läßt. Besonders die Leute von der naturwissenschaftlichen Herkunft, die am Stile der Philosophen so viel zu kritisieren finden, mögen einmal zusehen, was ihresgleichen an Philosophiestil losläßt, — wenn sie überhaupt imstande sind zuzusehen; denn nach dem allgemeinen Beifall zu urteilen, scheinen sie gar nichts gemerkt zu haben. Oder machen sie es wie wir — nur natürlich umgekehrt, wie in Allem, so denn auch in diesem Falle —: daß sie weniger auf das richtige Deutsch sehen, wenn nur der Inhalt verkehrt ist, wenn nur der Inhalt des Denkens der ihrige ist? Wir aber werden trotzdem gerecht bleiben und ihnen diesen Mann nicht zurechnen, im Gegenteil machen wir als ehrliche Feinde, die wir doch nur mit ihren Besten kämpfen, wir machen sie selber aufmerksam auf den nutzlosen, komisch wüsten Schreier. Er treibt es zu weit; wahrhaftig, er geht zu weit, er ist allzu maßlos — das heißt, sein Deutsch ist zu maßlos und sein Deutsch geht zu weit; es geht mit ihm durch, es ist ein unerhörtes Deutsch, *es führt ihn zu ganz unerhörten Ansprüchen.* Gleich in dem Vorworte zu den „Welträtseln" (um damit zugleich doch noch wenigstens ein Beispiel zu bringen), im Vorworte zu den „Welträtseln", woraus auch die Anführung oben im Texte genommen ist, sagt er: „Das Einzige, was ich für dieselben („für meine Kenntnisse der wirklichen Natur und meine Vernunft zur Beurteilung ihres objektiven Wesens") in Anspruch nehme, und was ich auch von meinen entschiedensten Gegnern verlangen muß, ist, daß meine monistische Philosophie von Anfang bis zu Ende ehrlich ist!" Also nicht bloß

praktischen Verstandes: daß Ding und Bewegung Wechselbegriffe seien, daß diese Welt der Dinge die Eine, in sich bewegte sei, und daß die Bewegung der Dinge als die notwendige kausale Verknüpfung zu begreifen sei, — von dieser Betrachtungsweise haben sie Einiges gelernt, soweit sie nun bis heute zu lernen vermochten, und werden auch weiterhin von ihm lernen. Aber der freie, geistige, der im praktischen Verstande nicht steckengebliebene und den Aberglauben nicht glaubende Spinoza bleibt ihnen fremd. Von seiner Philosophie, die doch noch etwas ganz Anderes ist als der auf die letzten Prinzipien gebrachte praktische Verstand und die vollendete wissenschaftliche Systematik — davon haben sie nichts gelernt. Was sie für Spinozismus ausgeben, verhält sich zu diesem wie eines Esels Geschrei (fängt auch immer, wie dieses, so hoch an und endigt so tief unten) zur wunderbar gebildeten und seelenvollen Stimme und Melodie; und was sie vorbringen als ihre Philosophie des Pantheismus oder Monismus ist Alles die alte gleiche analogische Konfusion von absoluten Dingen und absolutem Raume und absoluter Zeit und absoluter Kausalität und tausend andern durcheinandergerührten absoluten Unsinnigkeiten, die weiter vorangeschwätzt werden als wäre Spinoza nie gewesen. Für sie und ihresgleichen ist er auch nicht dagewesen, denn das vermochte auch Spinoza nicht: ein Licht anzuzünden, wo keines vorhanden ist.

Genug, wenn nur die Allgemeinheit für das ihrige, für den reinen praktischen Verstand und seine Wissenschaft weiter von ihm lernen wird, und das wird sie, so wie sie bereits heute von ihm lernt. Schon beginnt die Naturwissenschaft — es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die größte Eigentümlichkeit dieser unsrer Völker (dieser Zeiten würde der landläufige

für seine Kenntnisse und seine Vernunft nimmt er in Anspruch, daß seine Philosophie ehrlich ist, — sogar von seinen Gegnern verlangt er, daß seine Philosophie ehrlich ist (von seinen Gegnern, die er übrigens noch obendrein gradaus als unehrlich bezeichnet) —, nein, das geht entschieden zu weit, das ist unerhört, er hat nicht die Spur eines Rechtes, von seinen Gegnern zu verlangen, daß seine Philosophie ehrlich ist: dafür muß er als Autor seiner Philosophie selber sorgen.

Um übrigens allem Mißverständnis vorzubeugen, erkläre ich zum Schluß ausdrücklich, 1) daß ich kein Gegner Häckels bin, 2) aber trotzdem nicht für die Ehrlichkeit seiner monistischen Philosophie von Anfang bis zu Ende sorgen kann, da ich Anderes zu tun habe und 3) daß ich Häckels Ehrlichkeit nicht bezweifele, sondern, wie man sieht, etwas ganz Andres Häckels.

Ausdruck lauten!) in der Pflege der Naturwissenschaften besteht — und schon beginnen diese Wissenschaften zu Spinoza sich in ein Verhältnis zu setzen, wie sie es, so unbestimmt es auch immer noch sein mag, doch zu keinem andern Denker haben und nicht haben können.

Aber keiner von den Anhängern Spinozas, die dies wohl gewahren, glaube deswegen, daß nun seine Zeit schon gekommen sei. Sie wird erst kommen. Jahrhunderte sind kurze Zeiträume, die Geltung eines Mannes vorzubereiten, der eine alles Bisherige überragende Geltung gewinnen wird. Ich spreche hier nicht von dem Mißbrauche, der mit seiner Geisteslehre getrieben werden wird, und der ebenfalls in keinem Verhältnis steht zu den Anfängen dazu, die wir bereits gewahren: ich spreche hier lediglich von Spinozas künftiger Einwirkung auf das reine Denken des praktischen Verstandes und auf die Wissenschaft. Unsre Wissenschaft ist noch nicht bedeutend genug, um Spinozas Bedeutung für das wissenschaftliche Denken gerecht werden zu können; unsre Wissenschaft steckt noch allzusehr in den Kinderschuhen. Sie steht noch tief unter den Anforderungen der Abstraktionen Spinozas, die den wahren Maßstab für sie hergeben. Die Abstraktionsgewalt des Denkens in diesem Manne hat den praktischen Verstand nach seinem ganzen Umfange umgriffen, und ich glaube, allein schon mit seinem Ausdrucke vom Gesetze der Erhaltung gezeigt zu haben, wie weit sie reichte: sie reichte bis zu dem vollkommenen Ausdruck dieses Gesetzes, der sich auch heute, nachdem die wissenschaftlich empirische Bestätigung dafür gefunden ward, nicht weiter vervollkommnen läßt; die Wissenschaft, so weit sie vorankommen mag, wird dies bestätigt finden, und sie wird gut tun, sich an den vollkommensten Ausdruck zu halten, damit sie vorankomme. Und ich sage, je mehr die Wissenschaft wachsen wird, desto bedeutender wird das Bild Spinozas sich heben. In demselben Grade wie die Mittel der Beobachtung, der Entdeckung und Erfindung zunehmen und ein Zweig des Wissens den andern unterstützen und mächtiger machen wird, in demselben Maße wie die wissenschaftlichen Gedanken zahlreicher, größer, umfassender und erhebender sich gestalten und die Einsicht in diese Gedanken immer belebter wird und die Wissenschaft sich selber, ihr eigentliches Wesen und ihre Aufgabe immer besser *verstehen* wird: in demselben Maße wird die Anerkennung und der Einfluß Spi-

nozas wachsen, bis dieser ganz und gar, seiner inneren Bedeutung gemäß, auch in seinem historischen Rechte dastehen wird. Sowie, hundert Jahre nach seinem Tode, die außerordentlichen Männer des Geistes gekommen sind, die Spinoza als dem Fürsten des Geistes gehuldigt haben, Herder, Göthe, Schleiermacher*) — so werden auch kommen, mag es dauern, solang es nun noch dauern wird, die außerordentlichen Männer der Wissenschaft, die Spinozas unvergleichliche Bedeutung für die Grundwissenschaft der Bewegungslehre erkennen und die alle Wissenschaften auf diesen ihren wahren, felsenfesten Grund stellen werden.

Wer aber wirklich aufgeklärt ist über das Verhältnis des abstrakten Denkens zur Erfahrung, der braucht nicht zu warten, daß allgemein anerkannt werde, was schon vorhanden ist, der kennt bereits heute die heute noch fast allen Menschen ungeheuerlich klingende Tatsache, daß wir mit dem wirklich wissenschaftlichen Denken in das ganz und gar Feste und Fertige schauen, daß in der Abstraktion, in allumfassendem Ausdrucke, die Ganzheit aller wissenschaftlichen Gedanken derselben Welt vorliegt, die wir in der Erfahrung stückweise mehr und mehr zu ergründen suchen. Wer wirklich begriffen hat, daß alles Mechanische, Chemische, Organische, daß alles Tätige und alles Ruhende und alle Verschiedenheit in der Erscheinungsweise der einzelnen Dinge, daß alles Dies in seinem vermeintlichen wesentlichen Unterschiede und Gegensatze aufgehoben und auf die Eine, in unsren letzten Vorstellungsbildern begründete, Ortsverändernde Bewegung zurückzuführen ist; und wer es gewahrt und versteht, daß und warum alle wissenschaftliche Forschung auf die lediglich quantitativen Unterschiede dringt, ohne daß das dingliche Quale — qualiter taliter — irgendwie in Betracht kommen kann, und daß solche rein mathematisch-mechanistische Betrachtungsweise als das Ende und die Vollendung aller Wissenschaft gesucht wird — dem wird Spinozas Bewegungslehre schon heute bedeuten, was sie ist, und er wird ihre Betrachtungsweise more geometrico als die letzte Tiefe der wissenschaftlichen Wahrheit wunderbar und mit dem höchsten Entzücken verständlich finden. Da ist es ja, was die Wissen-

*) dem Spinoza huldigten diese, nicht etwa Kant, trotzdem er ihr Zeitgenosse und von ihnen sehr wohl, nur zu wohl gekannt war: dem Immanuel Kant aber huldigten sogleich alle Volksköpfe, Schiller an der Spitze.

schaft von jeher gesucht hat, diese Betrachtungsweise für die ganze Welt der Erscheinungen more geometrico, — so muß das abstrakte Denken verfahren, damit es frei werde und sich erhebe über den ganzen Standpunkt der sinnenmäßigen Grunderfahrung, damit es zur wissenschaftlichen Anwendung auf dieselbe gelange und zur wissenschaftlichen Wahrheit, die fortan alle Verirrungen der Experientia vaga ausschließt. So haben alle Denker verlangt, die allesamt mit Platon sagen: 'Αει γεομετρειν τον θεον; so hat Newton verlangt: missis formis substantialibus et qualitatibus occultis phaenomena naturae ad leges mathematicas revocare. Als Newton so die Aufgabe der Wissenschaft bezeichnete, da war die Aufgabe bereits vollkommen gelöst in der Behandlung more geometrico durch Spinoza, der es erkannt hatte, „daß die Wahrheit dem Menschengeschlechte in Ewigkeit verborgen geblieben wäre, wenn nicht die Mathematik die Norm der Wahrheit gezeigt hätte". Die mathematischen Gedanken das sind die notiones communes, die Abstraktionen, die nur das Quantitative der Ausdehnung in Betracht nehmen, kein Quale, keine Materie — die Ausdehnung ist nicht selbst Substanz: sie ist das Attribut, unter welchem die Substanz vom Verstande aufgefaßt wird. Die vollendete Wissenschaft ist also vorhanden, die Wissenschaft ist vollendet in der Systematik der Prinzipien. Die Eine bleibende und ewig haltbare Grundwissenschaft, die reine Bewegungslehre, sie ist vorhanden. Was keine besondere Wissenschaft ihrer Natur nach sein kann: eine fertige und exakte Wissenschaft; weswegen eben alle besonderen Wissenschaften ruhen müssen auf der Grundwissenschaft, die fertig und exakt sein kann — diese Grundwissenschaft, die Philosophie der Wissenschaft More geometrico, so fertig und exakt wie die Geometrie und gleich dieser, ohne daß sie auf die der Beobachtung sich darbietenden Tatsachen der Erfahrung zu warten braucht, fertig und exakt in dem geschlossenen Systeme der vollzähligen fertigen und exakten Abstraktionen, alle der Beobachtung möglichen Tatsachen der Erfahrung in sich tragend und die Gesichtspunkte für alle mögliche wissenschaftliche Betrachtung in sich enthaltend —: dieses vollendete und exakte System der Abstraktionen, das die Wissenschaft noch immer sucht, sie wird es finden in dem Einen, längst vorhandenen, in dem erhabensten Werke, welches die Welt gesehen hat, in dem einzigen Werke, worin mit dem wirklichen

Denken alles Das, was wirklich ist, gedacht wird, das „in die ganze Ordnung der Natur die klare Einsicht besitzt und Alles so als notwendig begreift wie die Sätze der Mathematik", das auch die Menschen weder verlacht noch beweint und verwünscht und nicht von ihnen redet, als wären die Menschen unnatürliche Dinge, die über ihren Willen eine absolute, nur von ihnen selbst abhängige Macht besäßen — sondern auch die Menschen begreift: „da die Gesetze und Regeln der Natur, nach welcheh Alles geschieht und Formen in Formen verwandelt werden, überall und immer die gleichen sind", daher nun auch die menschlichen Handlungen und Begierden gerade so zu betrachten sind, „als handelte es sich um Linien, Flächen oder Körper".

Ich möchte noch einen Rat hinzufügen. Einen Rat für die ganz ernsten Männer der Naturwissenschaft, zu denen ich hier geredet habe und die auch gewiß Verlangen tragen nach der Philosophie; ich möchte ihnen einen Rat erteilen, der sich ganz natürlich anschließt an das, was ich aus Spinozas Bewegungslehre vorgeführt habe. Die Hauptstelle für die obigen Anführungen bildet, wie ich schon dorten bemerkt hatte, das Scholium zu Eth. II, 13. Dieses Scholium gehört, gleich dem auf Seite 409 besprochenen Anhange am Ende des ersten Buches der Ethik, zu den wundervollen Fenstern, durch die man in das Gebäude der Ethik einen sicheren Blick hineintun und wichtige Anhaltspunkte gewinnen kann, noch bevor man im Innern sich zurechtzufinden weiß. Dieses Scholium nun von rein physikalischer Haltung empfehle ich ganz besonders den Männern der Naturwissenschaft und allen Denen, die aus naturwissenschaftlichen Studien zum ersten Male herzutreten, da alle Teilnahme, die lebhaft mit echtem Gewinne fortgesetzt sein soll, doch nur von Seiten des schon erregten bedeutenden Interesses anfangen kann. Darum mögen die Physiker hier den Beginn machen, um nach und nach ins Ganze zu kommen; so wie denn überhaupt Niemand mit dem Anfang der Ethik anfange, sondern ein Jeder an der für ihn zugänglichsten Stelle anfange, worüber ich ein anderes Mal ins Einzelne gehende Ratschläge geben möchte, wie ich sie mit gutem Erfolge privatim erteilt habe. Hier will ich nur noch im allgemeinen deutlicher sagen, wie ich das meine: Ein Jeder hätte zu beginnen mit demjenigen Aufschluß über sein wichtigstes Spezialinteresse des Denkens, den er bei Spinoza ganz gewiß finden wird; da über alle wirklichen Hauptinteressen die bedeutenden

Aufschlüsse vorhanden sind. Weil Spinoza der höchste aller Menschen ist, der bewußteste, so daß wir, ihm nachzudenken, Welt und Ewigkeit denken müssen (denn dies ist das Maaß für den Umfang seiner Gedanken); weil die Ethik das ganze Wesen der Gattung umspannt, aber unendlich konzentriert und wie aus einem höheren Standorte erschaut; weil sie also der getreue Spiegel ist, worin die Totalität des Wirklichen begriffen wird, — dies ist der Grund, weswegen das Individuum, mit seinem beschränkten Anteil des Menschlichen, vor dem Ungemeinen dieser nur einmal in der Welt vorhandenen Ansicht des Ganzen und vor dem Glanze des Zusammenhanges zu versagen pflegt: es sei denn, daß es in dem Spiegel sich selber auch erblickt, und solcherart mit dem unendlichen Zusammenhange der Gedanken in Kombination gesetzt würde aus dem gleichen Punkte heraus, worin es nach seiner Besonderheit des Bewußtseins am hellsten dem Dasein geöffnet erscheint. Die Ethik in der vorliegenden Reihenfolge der Darstellung zu studieren wird erst nützlich, nachdem man, auf jenen angegebenen Wegen, in wichtige Einzelheiten eingedrungen ist und sich davon überzeugt hat, daß in Sätzen, die dem Ungeübten „ganz abstrakt“ dünken, die reichen Füllen des Lebens und der absoluten Wahrheit enthalten sind; wovon sich eben Jeder am besten durch den Gewinn für die tiefere Erweckung seiner Besonderheit und für sein Hauptinteresse, am eignen Leibe, überzeugen kann. Die Ethik hat für Jeden einen besonderen Anfang, der also zusammenfällt mit dem Standorte der Teilnahme eines Jeden am Leben und mit demjenigen, was ihm, im Ausschnitte seines Lebens, am hellsten in der Seele erschlossen ward. Dieses, was er zu übersehen vermochte, wird sich ihm in erhöhter Bedeutung darstellen, und unvermerkt wird sich sein Blick zum Unübersehlichen und zum ungeahnten Schauen des Ganzen, vom klarsten Lichte verherrlicht, erweitern.

4.

Die abstrakten Gedanken und die Empirie, die Denker und die Männer der Wissenschaft.

1.

Ich glaube gezeigt zu haben, daß man ohne den ungeheuerlichsten Anachronismus nicht behaupten kann, der Gedankengehalt in unsrer Naturwissenschaft gehöre ihr original an, vielmehr wird man zugeben müssen, sowie man denn die Bewegungslehre und ihr Grundgesetz und die aus ihm folgenden Abstraktionen als den eigentlichen Gedankengehalt unsrer Naturwissenschaft wird zugeben müssen, daß darüber das wissenschaftliche Denken eine Wahrheit ist, die von ewigher festgestanden hat in allen Denkenden und die keineswegs einem besonderen Zeitalter vorbehalten blieb. Und unser Zeitalter der Naturwissenschaft bildet also mit seinen Gedanken keinen neuen Standpunkt des Denkens. Das Grundgesetz von der Bewegung ist das Grundgesetz des Denkens im praktischen Verstande, worauf alles richtige Denken führt und worauf denn auch, wie alle die beigebrachten Zeugnisse bestätigt haben, alles richtige Denken von jeher geführt hat in allen Denkenden, die wahrhaft denkend waren. Es ist als Tatsache anzuerkennen: soweit Denker über die Dinge gedacht haben, haben sie überhaupt niemals Anderes gedacht als Bewegungslehre, und zwar immer die ganze Bewegungslehre, nach der Vollkommenheit der Abstraktion. Die anwendende Wissenschaft erklärt Einzelheiten der Bewegung: aber die Denker haben niemals gesagt, daß nur ein Teil der Dinge bewegt sei, oder daß die Dinge nur zuweilen bewegt seien, sondern schon die ersten uns bekannten Denker haben gelehrt, daß die ganze Welt die überall und immer bewegte sei. Es ist richtig, daß die eigentlich empirische Wissenschaft bei den Griechen noch nicht oder doch nur erst im Keime vorhanden war, denn sie standen nur erst auf der Alltagserfahrung und -Beobachtung,

und es fehlte noch das eigentlich experimentale Verfahren, — aber nur desto besser leuchtet ein, wie mit so ganz deutlichem Denken die Abstraktion der empirischen Wissenschaft voranschreitet. Die Abstraktionen, die den Gedankengehalt auch unsrer empirischen Wissenschaft in sich schließen und die Saat bildeten, aus welcher diese aufgehen konnte, die waren klar und fertig vorhanden, und Niemand wird mit Wahrheit behaupten können, daß ihnen nun heute, nach der empirischen Beispielbewährung, auch nur eine größere Fülle gegeben sei.

Darauf aber kommt es an, ihr Leute, auf den Gedankengehalt, daß er vorhanden war, auch wenn er eine lange Zeit vorhanden war, ohne daß er angewandt wurde, — deswegen war er doch, als Gedankengehalt, nicht nicht vorhanden; auch wenn er vorhanden war, ohne daß er bewußt intentional zur späteren Anwendung wäre produziert worden, — deswegen war er doch als Gedankengehalt, als derselbe Gedankengehalt vorhanden, der nun unter uns seine Anwendung gefunden hat. Allgemein hin, allgemein her, — davon reden wir hier nicht sondern davon, ob wirklich das Allgemeine dieser Gedanken das Allgemeine zu allen den Einzelheiten bildet, und wenn es dies tut, dann sind, die solcherart dieses Allgemeine dachten, nicht Solche, die es nicht dachten und auch nicht bloße Vorahner solchen Denkens, sondern sie dachten es wie wir es denken, — das Denken unsres Denkens ist auch immer nur das Allgemeine. Sonst müßten wir am Ende auch noch gar sagen, z. B. Coppernicus sei nur ein Vorahner und blinder Prophet der Wahrheit gewesen: denn auch Coppernicus hat nur *allgemein* gewußt; die drei Keplerschen Gesetze hat er nicht gekannt, durch die doch erst alles Besondere bestimmt ward, und eben so wenig die Beweise, die später Galilei durch sein Fernrohr erbrachte. *Auf den Gedankengehalt kommt es an, woher er genommen sei und darauf, daß wir endlich, wenigstens von diesem wissenschaftlichen Denken des praktischen Verstandes lernen, daß es feste und unveränderliche Wahrheit darum sei;* damit wir auch das Unsrige als unser erkennen und uns recht zu eigen machen und uns einrichten, und nicht wie die Narren warten, daß für Andere kommen solle, oder denken, daß überhaupt niemals kommen werde, was doch schon da ist. Kommt also und seht, es handelt sich bei der Bewegungslehre nicht um ein neues Denken und nicht um eine Hypothese, um ein Versuchs-

denken, das wieder aufgegeben werden kann: sie ist das Feste in unsrem Denken des praktischen Verstandes, die notwendige Wahrheit dieses Denkens, worüber das Denken zu allen Zeiten denkt und zu allen Zeiten das Gleiche denkt; daher sich diese Wahrheit, wie alt sie auch sein mag, zu allen Zeiten gleich jugendstark erweist in einem Jeden, der sie denkt und nun heute in diesen Tagen, die den erfahrungsmäßigen Nachweis und die großartige Anwendung bringen, ihre Lebenskraft förmlich noch gesteigert erscheint. Die Abstraktionen und die Erfahrungen —: die Söhne Gottes, die mit den Töchtern der Menschen sich begatteten und zeugeten „die Gewaltige wurden in der Welt".

Es findet ein beständiges Übergehen der Abstraktionen zur wissenschaftlichen Anwendung statt, der Strom einer ununterbrochenen Tradition von abstrakten Gedanken geht durch die ganze Kulturmenschheit hindurch, bis nun dieser, nun jener Gedanke von oben mit Tatsachen von unten auf die gehörige Art in Reibung gerät. Auf welchem Wege sich die einzelnen abstrakten Begriffe und Denkgesetze in die einzelnen Wissenschaften hineinarbeiten oder richtiger: wie sie die Wissenschaften und das einzelne Wissenschaftliche aus sich herausarbeiten, das ist nicht in jedem Falle leicht anzugeben und zu verfolgen, obwohl auch dafür Beispiele vorhanden sind, von denen wir nicht verfehlen werden, weiterhin noch ein ganz besonders wertvolles anzuführen, — es handelt sich nicht um ein fortschreitendes Erfaßtwerden der Gedanken nach ihrem Zusammenhange, sondern ein zackiger, auf den weitesten Strecken ungangbarer Hauptweg und viele Nebenwege und Anfänge von Nebenwegen, die auf jenen Hauptweg hinausmünden und hinausmünden sollen, sind erkennbar, wie aus Glück und Zufall hier und dort entstanden, und doch Alles aus dem innerlichen Zusammenhange; der immer klarer hervortreten muß, je mehr von den Gedankenbruchteilen in Zukunft ihre Entfaltung finden werden.

Genug, daß uns das Allerwichtigste der Sache, daß uns der Sachverhalt im Allgemeinen bekannt ist. Davon haben wir uns überflüssig überzeugt, daß es das Grundgesetz des Denkens und überhaupt die Bewegungslehre ist, von woher der Empirie, wie aus verborgener Hand, bald diese bald jene der wundervollen Gaben gereicht wird, und daß es also Gedankensame ist, der diese Praxis

der Wissenschaft hervorgetrieben hat, ob wir auch die Gesetze des Keimens und des ersten Wachstums nicht in allen Einzelheiten verfolgen können. Alles was eigentliche Wissenschaft ist, das sind die Abstraktionen des Denkens. Die Atomistik — stammt sie von den griechischen Denkern her oder nicht? und stammt sie aus dem Denken her? Ich glaube dies gezeigt zu haben, daß sie ganz und gar in die Abstraktion fällt und in ihr bleibt und wahrlich aus der Erfahrung nicht abstrahiert sein kann, auch in ihr keine Verifikation gefunden hat, noch jemals finden wird. Was wäre aber unsre Wissenschaft ohne die Abstraktion von der Atomistik! Und überhaupt: wo wäre unsre Wissenschaft ohne alle jene Urbegriffe, die freilich nun so sehr die eigentlichen Bestandteile unsres wissenschaftlichen Denkens geworden sind, daß wir uns über sie gar keine Rechenschaft mehr geben, und die wir doch wahrlich ganz allein der Philosophie verdanken. Oder sind es die Erfahrungswissenschaften gewesen, welche alle die Begriffe und Abstraktionen, mit denen sie nun heute arbeiten, festgestellt haben? Außer jenen schon genannten Bewegung, Atom — die Abstraktionen: Denken, Vorstellung, Ding, Form, Stoff, Unzerstörbarkeit des Stoffes, Erhaltung der Energie, Relativität unsrer Dinganschauung usw. und die ganze Methode der wissenschaftlichen Betrachtungsweise more geometrico, die da lehrte, ausschließlich die Bestimmung der quantitativen Verhältnisse zu suchen? Und Simson sprach zu den Philistern: „Wenn ihr nicht hättet mit meinem Kalbe gepflüget!“

Wären über alle diese Begriffe und Gedanken die Denker noch nicht in der eigentlichen Klarheit gewesen, so müßten wir notwendig bei ihnen unbestimmten, schweifenden Ausdruck und weitläufige Umschreibungen dessen antreffen, was wir heute nun so präzis zu formulieren verstehen: aber nein, wir treffen bei ihnen die größte Einfachheit, Klarheit, Festigkeit und Sorgfältigkeit, wie sie nur überhaupt der menschlichen Sprache für die Naturbetrachtung als Ausdruck der lichtesten, zugleich sinnvoll innigsten und wissenschaftlich gründlichsten Besonnenheit möglich ist, — und ich verlange ja nicht, daß man mir das aufs Wort glaube, vielmehr nur, daß man sich selber glaube, indem man auf das sieht, worauf ich gesehen habe, und was nun doch ein Jeder sehen kann, nachdem darauf hingewiesen ward. Man sieht, daß es sich um ebenso präzise, bestimmte und lebendige

Formulierungen wie bei uns und — um die gleichen wie bei uns und um den gleichen Zusammenhang handelt. Unsre Wissenschaft hat doch nicht nötig gehabt, diese Begriffe und Gedanken von neuem besser zu formulieren, um sie anwenden zu können, und hat nicht nötig gehabt, sie in einen andern Zusammenhang zu bringen. Wir treffen in ihr nichts Neues an und all das Alte unverändert, so daß man sich gedrängt fühlt, mit Goethes Worten, in der wundervollsten Erweiterung angewandt, auszurufen: „Welch ein früh wissendes und spät übendes Geschöpf ist der Mensch!" So ist es, und so muß man es begreifen; nicht aber dürfen die spät Übenden glauben, sie seien auch die zum ersten Male Wissenden und hätten auch dies Wissen gefunden, vielmehr muß man begreifen, daß sie die spät Übenden sein konnten nur dadurch, daß jene Frühen all dieses Wissen gefunden hatten.

Wer hier für all dieses Wissen eine selbständige Findung der Naturforschung annimmt, wer alle unsre hier in Betracht kommenden Begriffe und Gedanken für das Ergebnis der naturwissenschaftlichen Arbeit hält, der kommt zu der sehr merkwürdigen Annahme einer Doppelfindung von Seiten der Denker und von Seiten der Naturwissenschafter, und was noch viel merkwürdiger ist: er muß noch obendrein eine doppelte Erfindung der Termini annehmen, da es ja nun doch einmal Tatsache ist, daß die Männer der Wissenschaft nicht allein mit den gleichen Begriffen und Gedanken sondern auch mit den gleichen Ausdrücken operieren, die auch von den Denkern angewandt werden. Das wäre denn doch bei so vollkommener Übereinstimmung in dem Zusammenhange, in den Begriffen und in den Worten eine gewagte Annahme, der man schwerlich eine größere Wahrscheinlichkeit wird zusprechen dürfen als der Meinung, daß die Griechen, die vor zweitausend Jahren gestorben sind, unsre Männer bestohlen hätten. Nein, es sieht so aus, als wären alle die Worte geradewegs herübergenommen in unsre Wissenschaft und mit den Worten auch die Abstraktionen — es sieht derartig täuschend genau auf ein Haar aus, als wäre es so, daß ich mich nicht entbrechen kann zu sagen: Es ist so! Es sieht so aus als wären die Philosophen die Begriffsbildner und die Gedankenformulierer, und es ist so. Eher würde ich es für möglich halten, daß jeden Tag eine andere Sonne aufgeht, ehe ich es für möglich halten würde, daß diese unsre wissenschaftlichen Abstraktionen andere Ab-

straktionen sein sollen als die philosophischen, und wenn ich Dies nicht glauben darf, daß Alles, was unsre wissenschaftliche Lebensfürsorge ausmacht, umgewandelte Abstraktionen sind, so wollte ich auch nicht glauben, daß Alles auf unsrer Erde umgewandelte Sonnenkraft sei und wollte demütig sagen, die Naturforscher hätten die Erde erfunden und gestiftet. Wir haben auch schon allgemeinhin etwas von dem hauptsächlichen Wie und Wann der Umwandlung dieser Abstraktionen berührt. Wir haben davon gesprochen, wie Renaissance und Humanismus, den Zugang zu den Griechen wiederum öffnend, deren Abstraktionen zur Anwendung auf die Praxis von neuem lebendig werden ließen, und daß sie es gewesen sind, die damit dem wissenschaftlichen Empirismus die Bahn frei gemacht, die ihn damit recht eigentlich heraufgebracht haben. Und Dies und Alles was wir sonst noch im Einzelnen von direkter Übertragung der Abstraktionen auf die Praxis der Empirie wissen, sind Alles nur Kettenglieder eines großartigen, ununterbrochen fortwirkenden Zusammenhanges.

Ohne darüber aufgeklärt zu sein, versteht man nichts, bei aller Kenntnis der wissenschaftlichen Resultate, von den Prozessen ihres Entstehens und hat man keine Einsicht in den wahren Ursprung der Erfahrungswissenschaften, die wahrlich nicht aus den Erfahrungswissenschaften hervorgegangen sind. Die Denker sind es, die durch Formulierung der Abstraktion die Wissenschaft gebracht haben; ihre Abstraktionen sind die Netze, in denen sich die Fische der Empirie von jeglicher Art fangen lassen. Soviel von Erfahrung, wie für die wahrhaften Denker nötig war, um den Einheitsbegriff im abstrakten Denken feststellen zu können, lag ihnen stets für Alles vor; die Beobachtung der einfachsten Erfahrung reichte hin für das wahrhaft wissenschaftlich gerichtete Denken, um die Abstraktionen zu entwickeln (d. h. wie ich gezeigt habe: die in dem ersten Denken der Grunderfahrung liegenden Bestimmungen zu entfalten, dabei die sinnenmäßige Aussage der Grunderfahrung von Dingen nach Möglichkeit ausschließend und das Denken von seinem Verhältnis zum Dinglichen nach Möglichkeit befreiend, damit es in sich selber die wahrhaft gültige Gesetzlichkeit auffinde), die Beobachtung der einfachsten Erfahrung war genügend bei so großer Schärfe des Denkens, wie z. B. für jenen Thales die wahrgenommene Modifikabilität des Wassers, worin,

wenn man will, auch schon die empirische Bewährung für das Gesetz von der Erhaltung erblickt werden kann.

Für die Wissenschaft ist der prinzipielle Grundgedanke unweit wichtiger als der experimentelle Nachweis; denn dieser letzte ist ohne jenen nicht möglich, wohl aber umgekehrt ist der Grundgedanke möglich ohne die empirisch wissenschaftliche Bestätigung; wo er in einem Denkerkopfe zur Formulierung kommt, da ist wissenschaftliches Denken und der Anfang und die fruchtbare Aussaat zu einer empirischen Forschung. Der Anspruch unsrer Naturwissenschaft, unabhängig von der Arbeit der Denker, lediglich stehend auf der Empirie, neue Gedankenresultate gewonnen zu haben, ist null und nichtig, worüber, nach vernommenem Zeugnisse der Wahrheit, jeder Denkende bereits abgestimmt haben wird; und der Versuch, diese Gedankenresultate bei den Denkern zu ignorieren oder sie als unklare Vorahnungen abzutun, diese törichte Entstellung der Tatsachen wird es auch selbst in der Allgemeinheit zu keinem hohen Alter bringen. Ich sehe voraus die mehreren Leute kommen, die alles von mir hier Gesagte sagen werden, und immer mehr und mehr werden es sagen, bis es Alle sagen und ein großes Ausschreien von dieser Wahrheit in der Welt sich erhebt, und dann werden am Ende gar Einige kommen und entdecken, daß *ich* eine *Vorahnung* davon besessen hätte.

Wer aber nun Glück und den guten Willen hat, der kann hier schon heute die Wahrheit von Dem erfahren, wovon heute noch das gerade Gegenteil als die Wahrheit allgemein gilt und wird also, in diesem Falle wie immer gewahrend, was allgemeines Urteil für ein miserables Ding ist, von der eignen Befangenheit darin herkommend, zum Erstaunen und zu seiner ungemeinen Förderung erfahren: wie die Gedanken allesamt, auf welche menschliche Praxis und Lebensführung jeglicher Art gegründet sind, vom Ursprung herauf in den Denkerköpfen vollkommen realisiert sich vorfinden; was denn übrigens gar nicht anders möglich ist, da die Entwicklungslehre der Naturforscher, derzufolge neue Gedanken im Gange der Zeiten sich entwickeln sollen, nicht Wissenschaft, sondern ein Märchen ist, mit dem auch ihre hier in Frage stehende Behauptung dahinfällt. Der Verstand *entwickelt sich nicht* in dem Sinne, daß er neue Gedanken *zu schaffen*, *zu erfinden* vermag: nur die vorhandenen können von denen, die sie noch nicht gekannt haben, gefunden,

entdeckt, in die Bewußtheit hervorgerufen, also im vernünftigen Sinne des Wortes: in der Allgemeinheit entwickelt und angewandt werden. Sie können durch diejenigen angewandt werden, die anzuwenden verstehen und die damit ihre Wahrheit bestätigen, d. h. aber nur in der Erfahrung bestätigen, sie der Allgemeinheit der Menschen — man kann hier nicht eigentlich sagen bestätigen: da diese Allgemeinheit sie gar nicht gedacht, gar nicht für möglich, ja sogar gewöhnlich für unmöglich und unsinnig gehalten hat. Für die Denker aber waren es immer Wahrheiten, die nicht erst der empirischen Bestätigung bedurften, die sie nun freilich durch ihre Anwendung auf die Erfahrung finden, womit dann auch ihre Wahrheit für die Allgemeinheit erschlossen wird. Die Naturwissenschaft kann anwenden, was die Denker gedacht und entwickelt haben; die materielle Verwirklichung der Abstraktionsgebilde, ihre Anwendbarkeit wird erst möglich durch die exakte mathematische Bestimmung der quantitativen Verhältnisse, — diese Bestimmung und technische Anwendung ist die Leistung der Naturwissenschaft. Aber was sie anwendet, hat nicht sie gefunden, am wenigsten durch Induktionsschluß gefunden. Was die Naturwissenschaft anwendet, sind die ewigen definitiven Denkgesetze.

2.

In dem abstrakten Grundgesetze von der Bewegung ist das von immer her und für immer feststehende allgemeine Wissen ausgesprochen, welches von allen Dingen gilt und worüber, wie auch der Stand der Erfahrung sich gestalten möge, keine andere Auffassung und Deutung möglich sein wird, in alle Ewigkeit nicht. Von diesem Grundgesetze wird gewiß verstehen, wer nur dieses Grundgesetz von der Einen Welt der kausal bewegten Dinge versteht: daß darin alles einzelne Wissen und alle Wissenschaft wurzelt, daß darin alle wissenschaftlichen Gesetze, Theorien und Hypothesen, wenn sie wahrhaft fruchtbar sein sollen, wurzeln müssen, daß sie allesamt nichts Andres sein können als eine Erläuterung und Anwendung dieses Grundgesetzes, und daß endlich alle Wissenschaft — wie bereits heute zu erkennen ist (man braucht nicht danach zu suchen, danach suchen hieße Wasser im Meere suchen, es wird aber im Fortgange der Wissenschaften immer noch mehr und mehr zu erkennen sein), daß

alle Wissenschaft, wie alle kleinen Wasser in das große laufen, hierher zurückmündet und endlich hinauskommt auf das Grundgesetz des Denkens von den Dingen. Was nicht auf dieses Grundgesetz zurückführbar ist, ist keine Wissenschaft, wird nicht bestehen können unter den Wissenschaften, die allesamt zusammengehalten werden durch dieses Grundgesetz des Denkens von den kausal bewegten Dingen. Es ist die letzte Haupt- und Grundabstraktion, das wahrhaftige Ἑν και παν. So wie wir annehmen, daß diese unsre Erde und alle Teile dieses unsres Sonnensystems ursprünglich aus der Sonne herstammen und dereinst in sie zurückkehren, daß sie Sonne waren, Sonne sein werden und in aller Verwandlung Sonne bleiben, so gilt es von dem Grundgesetze und den Einzelgedanken und gilt auch hier: Ἐκ παντων ἑν και ἑξ ἑνος παντα. Alle die übrigen Abstraktionen und Erfahrungen sind in ihm, alle vorhandene und alle noch mögliche Induktion der Wissenschaft ist gesammelt in dieser Einen Abstraktion von dem Grundgesetze, welches für jegliche Induktion den Mittel- und Ausgangspunkt gebildet hat und bilden wird und auch das Endziel, gegen welches alle Induktionen nach ihrer größtmöglichen Ausbreitung und Vollendung wiederum hinstreben müssen, und alle bleiben, in all ihrer Besonderheit mit der Gravitation zu dem Einen Mittelpunkte hin, seines Wesens. Das Grundgesetz — alle die einzelnen Abstraktionen u n d Erfahrungen sind in ihm: das Grundgesetz als die Abstraktion der Abstraktionen, die den Erfahrungen grundgleich sind, ist das Antezedenz für alle mögliche Erfahrung von Dingen, insofern es ausspricht, daß sie allesamt, so viele ihrer gefunden werden, als dingliche Bewegung erfunden werden müssen.

Das Grundgesetz gilt allgemein und notwendig und kann, als die wesentliche, allgemeingültige und notwendige Wahrheit κατ' ἑξοχην außerhalb der Abstraktion, in der Erfahrung, weder gefunden noch geprüft werden, obwohl alles wahrhafte Prüfen und Finden der Erfahrung seine Bestätigung sein wird, und ebenso — wir müssen nun davon noch ein wenig reden, um über die Bedeutung der Abstraktionen und ihr Verhältnis zur Erfahrungswissenschaft ganz bis aufs Letzte ins Reine zu kommen — ebenso gelten alle die übrigen Abstraktionen allgemein und notwendig als Antezedenzien für alle unter ihr Gesetz fallenden möglichen Erfahrungen, und keines von ihnen konnte a u s der Erfahrung

gefunden werden. Es wird Niemand behaupten, daß Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit in der Erfahrung angetroffen werde.

Nach der Abstraktion von der kausalen Ordnung erwarte ich, wovon schon oben gesprochen worden ist, auch nach nur einmaliger Erfahrung unter denselben Umständen immer dieselbe Bewirkung von dem gleichen verursachenden Dinge (so wie von den Eltern einer Gattung die ebenfalls zur Gattung gehörigen Kinder), und nehme ich ohne weiteres für ein jedes Ding an, daß es verursacht sei, auch wenn ich diese Verursachung nicht ergründen kann. Nach der Abstraktion von der Ordnung der Arten denke ich kein Ding als sui generis, auch wenn ich nur ein einzelnes Individuum vor mir habe. Und die mathematischen Abstraktionen — was sagen denn eigentlich die Empiriker zu diesem ganzen Reiche der Abstraktionen? Meinen sie etwa, das Alles sei aus der Grunderfahrung abstrahiert? Wir meinen, es handelt sich hier um Etwas, was gar nichts mit Erfahrung zu tun hat, gar nicht einmal um Begriffe von Dinglichem sondern um Konstruktionen im Denken, die sich auf die Erfahrung anwendbar erweisen. (Es soll nur gar nicht erst angefangen werden von der Sprache, die wahrlich ebenfalls ganz und gar in die fiktiv konstruierende Abstraktion hineinfällt; und ich möchte es nicht sehen, was aus der Menschheit geworden wäre ohne Mathematik und Sprache, und woher hätten ihr die Empiriker kommen sollen und wie hätten sie es angestellt, ihr Sprache und Mathematik aus der Grunderfahrung der Sinne heraus zu abstrahieren? da von Beidem gar nichts in der Sinnenerfahrung von Dingen angetroffen wird, die Dinge weder mathematisch sind noch mit Namen etikettiert von uns wahrgenommen werden.) Ich sage, daß $2 \times 2 = 4$ ist und daß die drei Winkel eines Dreiecks zwei Rechte betragen, und sage so lediglich getrieben von dem gesetzgeberischen Geiste der Abstraktion. Ich weiß es nicht aus der Erfahrung und könnte es nicht aus der Erfahrung lernen. Ich sage $2 \times 2 = 4$ von allen Dingen; welche Dinge es auch sein mögen, 2×2 von ihnen wird niemals mehr oder weniger als 4 ergeben. Ich habe es aber nicht an allen Dingen probiert und kann es also nicht aus der Erfahrung abgeleitet haben. Bei jener Aussage von den Winkeln des Dreiecks bleiben wir gar g e g e n jegliche Erfahrung bei der Wahrheit unsrer Abstraktion: kein einziges Dreieck in concreto

ergibt wirkliche 2 R, auch das möglichst genaue ergibt nur ungefähr 2 R. Und ist es anders bei jenem Satze von der Erhaltung der Energie? Seine Demonstration durch Versuch ergibt bald ein Zuviel bald ein Zuwenig, wegen der Ungenauigkeit unsrer Messungen, und weil in jedem Falle Wärme und Bewegung verloren geht. Und daß überhaupt solche einzelne Nachweise wie die der Umwandlung von Wärme in Bewegung und umgekehrt geführt werden konnten, das war doch noch nicht das Gesetz. Dieses Gesetz von der Erhaltung der Energie ist nach der bloßen Abstraktion des Denkens aufgestellt worden. Nicht anders wurden die Gesetze des Falles und der Pendelschwingung gefunden — oder will man sagen, daß ein fallender Apfel und eine schwingende Lampe Gesetze sind? Alle die empirischen Erweise sind nur einzelne aus der Unendlichkeit herausgegriffene Beispiele, Beispiele zur Bestätigung der abstrakten Denkgesetze und der von ihnen abgeleiteten Gesetze und zuletzt des Grundgesetzes von der Bewegung — je mehr Beispiele und je bedeutender die Beispiele sind, desto mehr wissenschaftliche Praxis. Wir sind glücklich mit jedem neuen Beispiele, und es fehlt uns nicht an großen Beispielen, die das menschliche Wissen und Können sehr gesteigert haben, — nur das allergrößte fehlt uns noch, das den gewaltigsten empirischen Fortschritt bedeuten und der Bewegungslehre mit einem Schlage in noch ganz anderer Weise als bisher zur rückhaltlosen Geltung in der ganzen Menschheit verhelfen würde: das Beispiel, das uns in einem für unsre gewöhnliche Grunderfahrung fest erscheinenden Dinge, etwa durch gehörige, heute noch nicht mögliche Vergrößerung, Bewegung, Zittern, Flimmerung sinnenfällig zeigen würde. Denn die Dinge bewegen sich doch! so sagen wir von der Bewegung aller Dinge in sich selbst, gleichwie Coppernicus und Galilei von der Drehung unsrer Erde um die Sonne sprechend, ihr großes „Sie bewegt sich doch" gerufen haben. Sie bewegen sich doch — all die unausgesetzte Veränderung auf dieser Erde und in dieser unsrer ganzen Welt der Dinge ist Bewegung. — Aber weiter in unserem jetzigen Texte, weiter in der Betrachtung, wie man nicht die Denkgesetze aus der Erfahrung abstrahiert, sondern wie man in der Abstraktion denkt. Wer denkt, der denkt und folgert aus Gedanken Gedanken — da sind dann die Gedanken, und weiter weiß Keiner nichts zu

sagen. Durch Induktion kommt man nicht zu Gedanken und zu Denkgesetzen und Theorien. Die Laplacesche Theorie vom Ursprunge unsres Planetensystems, wovon Laplace keine Erfahrung gehabt hat, ist aus dem abstrakten Gedanken von der Gravitation entwickelt worden. Und will man leugnen, daß Newton das Gravitationsgesetz lediglich der Abstraktion des Denkens entnahm, und hat man vergessen, daß er es ihr entnahm, trotzdem ihm unsichere und falsche Daten der Erfahrung vorlagen, verkehrte Gradmessungen und eine unrichtige Bestimmung der Mondentfernungen? Man hatte ihm die Frage vorgelegt, wie er darauf geraten sei, und seine Antwort lautete: „Ich habe an nichts Anderes gedacht!" Newton hat aber die Gravitation erschlossen aus den Keplerschen Gesetzen. An die hat er gedacht. Und Kepler? Wißt ihr, was Kepler gesagt hat, als man ihn fragte, wie er auf seine drei Umdrehungsgesetze gekommen sei? Er antwortete: „Ich habe sie e r r a t e n!" Das war eine feine Antwort und bleibt eine feine Antwort gegenüber allen Erfahrungsnachtwächtern und Forschbolden, die die Erfahrung als die Wahrheit auskrähen. Die sollen überhaupt auf Kepler verwiesen sein als auf einen der großen Könige der Wissenschaft, die gar wohl wissen, wie der Bau zustande kommt und ganz anders darüber denken wie die Kärrner, denen sie dadurch zu tun und zu schwätzen geben, — Kepler beweist ein ganz ausgezeichnet deutliches Bewußtsein davon, daß allein das abstrakte Denken Alles vollbringt, ja er spricht geradezu die ganze Wahrheit vom Parallelismus des Denkens und der Erfahrung prinzipiell aus in den Worten (Op. V, 216): idoneam invenire in sensibilibus proportionem est detegere et agnoscere et in lucem proferre similitudinem illius proportionis in sensibilibus cum certo aliquo verissimae harmoniae archetypo, qui intus est in animo. Aus der Abstraktion des Gravitationsgesetzes hat auch Leverrier, ganz und gar deducendo, auf den hinter dem Uranus befindlichen Urheber der Unregelmäßigkeiten in der Uranusbahn geschlossen und auch ziemlich genau den Ort bestimmt, wo später durch Galle der Störenfried Neptun tatsächlich aufgefunden worden ist (daß es mehr Planeten geben werde als die ihnen bekannten, wußten übrigens schon die Alten cf. Aul. Gell. 14, 1); und ganz auf demselben Wege ging es mit der Entdeckung des dunklen Zentralkörpers, um den der Sirius seine elliptische Bahn vollendet, und auch diese Entdeckung, die erst

1862 gemacht wurde, war bereits durch Bessel vorhergesagt worden, der also noch nichts von der Erde aus gesehen hatte und schwerlich dort gewesen sein dürfte, denn der Sirius ist 543,000 Sonnenweiten von uns entfernt. Das Alles spricht aber, das Alles schreit laut gegen das, was heutzutage von der angeblich aus Sinnenerfahrung und Beobachtung gewonnenen Wissenschaft behauptet wird. Das alles predigt mit lautester Zunge die herrliche Vollkommenheit der wissenschaftlichen Theorie aus der Abstraktion des Denkens, die zu ihrer herrlich vollkommenen Wahrheit gar keine Bestätigung durch die Sinnenerfahrung nötig hat; auch ohne daß die Beobachtung jener Gestirne möglich geworden wäre, wäre doch die Wahrheit Wahrheit, strengwissenschaftliche Wahrheit gewesen.

Die Abstraktion und die Deduktion aus ihr schafft die Wissenschaft, und mit Recht nennen wir daher Diejenigen ihre ganz großen Männer, denen wir die allgemeine Anerkennung der Hauptabstraktionen verdanken, auch wenn wir ihnen sonst nicht viel unmittelbare Förderung in den Einzelheiten verdanken. So ist es mit Coppernicus der Fall, der in der Astronomie im Einzelnen nichts Bedeutendes geleistet hat, und doch ist er der wichtigste Astronom und einer der wichtigsten Männer der Menschheit: weil er Eine der wichtigsten Abstraktionen zur Geltung zu bringen verstand, sie gegen die allerüberzeugendste Sinnenerfahrung zur Geltung zu bringen verstand. Es ist ein blutiger Hohn der Wahrheit, daß kein Anderer als Bacon, der größte Mann der Induktion, es hat sein müssen, der am allerungebärdigsten gegen diese Lehre des Coppernicus eiferte, der aus der Induktion die Unbeweglichkeit der Erde bewies und sie so hartnäckig gegen Galilei verteidigte und das Wort sprach: „Ich wollte lieber, die Astronomen Italiens hielten sich etwas mehr an die Erfahrung und Beobachtung, anstatt uns mit chimärischen und verrückten Hypothesen zu unterhalten.“ Freilich war Galilei ein andrer Mann wie Bacon und sprach anders wie Bacon, indem er sagte: „Es glaube niemand, daß das Lesen der erhabensten Gedanken, die auf den offenen Blättern des Himmelsbuches leuchtend stehen, damit fertig sei, daß man bloß den Glanz der Sonne und der Sterne bei ihrem Auf- und Untergang angafft, was die Tiere am Ende auch können.“ Und auch Coppernicus war ein andrer Mann wie Bacon und hat „seine chimärische und verrückte Hypothese“ nicht vom Gaffen

gewonnen. Die Abstraktion, deren Anerkennung er durchsetzte, stammt nicht aus der Sinnenerfahrung, hat sich auch nicht erst in seinem Kopfe vollzogen: er hat selber in dem schönsten und edelsten Bekenntnisse, das in der Geschichte der Wissenschaft gefunden wird und das nun dasteht, ein Fels der Widerlegung, woran alle die kleinen Erfahrungschreier zu nichte werden — sie kommen, wenn sie mir weiter folgen, bald hin an die für sie Alle bedeutende Stelle — Coppernicus hat selber das unzweideutig klare Zeugnis dafür abgelegt, daß er nur eine längst vorhandene Abstraktion ihrer Vergessenheit entrissen hat. So geht es oft, so ist es die Regel, daß Abstraktionen lange Zeit unbeachtet und leer dastehen, bis sie genützt werden und ihre empirische Bestätigung erfolgt. So erging es mit der Allotropie, die mindestens schon von Diderot mit aller nur wünschenswerten Präzision gekannt war (Pensées sur l'interprétation de la nature, § 45); auch die Vibrationstheorie für das Licht stand, lange bevor die Interferenzerscheinungen gesehen werden konnten, als eine fertige Abstraktion da; ebenso hat schon Epikur gewußt, daß im leeren Raume alle Körper gleich schnell fallen müssen, — der Erweis der Tatsache mittelst der Luftpumpe ließ noch lange Zeit auf sich warten. Aus der Erfahrung durch Induktion gefunden wird keine einzige Abstraktion. Es gibt im eigentlichen Sinne gar keine Induktion, kein Aufsteigen vom Einzelnen der Erfahrungstatsachen zu allgemeinen Sätzen des Denkens, sondern Deduktion, Herabsteigen von der Abstraktion auf die Einzelheiten der Erfahrung ist überall das Erste; solcherart deducendo zu denken, muß jeglicher Induktion vorhergegangen sein. Die Induktion hat es in jedem Falle nur mit dem Minor des Schlusses zu tun, auf den der Major der Abstraktionen angewandt wird. Alles induktive wissenschaftliche Denken und Finden hängt von den intuitiven Abstraktionen ab, — ob sich dessen auch nur Wenige bewußt sind, so wie Goethe sich dessen bewußt war bei der Entdeckung der Metamorphose der Pflanzen und des Zwischenkieferknochens der Wirbeltiere. Man vergleiche darüber was er sagt und seine ausdrückliche Berufung dabei auf Spinozas Eth. II, 40 Sch. II in dem Briefe an Jacobi. —

Die einfachen Fälle der Erfahrung, welcher die Hauptabstraktionen bedürfen, um sich an ihnen zur Bewußtheit der begrifflichen Abklärung zu entwickeln, sind überall mit der elementaren Grunderfahrung, mit der Experientia vaga unmittel-

bar gegeben, wie ich schon gesagt habe, und sie dienen, wie ebenfalls bereits auseinandergesetzt wurde, eben lediglich dazu, daß sich die vorhandenen Abstraktionen an ihnen entwickeln können, sie erzeugen nicht diese Abstraktionen, die also nicht ohne sie, aber keineswegs durch sie sind, während die Erfahrungen nicht ohne die Abstraktionen und lediglich durch sie möglich sind. Wir suchen überall die Abstraktionen; mit jeder Beobachtung, mit jedem Experimente suchen wir eine gesetzmäßige Abstraktion. „Was ist Erfindung? Der Abschluß des Gesuchten!" Es gibt allerdings auch Entdeckungen und Erfindungen, die wir dem Zufall der Erfahrung verdanken, — so haben wir denn einmal in der Lotterie gewonnen und sind ohne Arbeit und Verdienst reicher geworden. Ein Zufall hat die Erfindung des Schießpulvers gebracht, die zufällige Entdeckung Galvanis am zuckenden enthäuteten Froschschenkel hat den elektrischen Telegraphen möglich gemacht. Zufall heißt hier aber nichts anderes als jene glückliche Fügung und Verbindung von Umständen der Erfahrung, welche uns die bis dahin unbekannte oder nach der gewöhnlichen Ordnung der Dinge in der Grunderfahrung nicht zu findende Abstraktion finden ließ, womit die Zufälle gleichbedeutend werden mit jenen einfachen Daten der gewöhnlichen Grunderfahrung, an denen Abstraktionen entwickelt werden. Dies ist die Regel für alle die obersten leitenden Abstraktionen, daß sie solcherart, an der Experientia vaga entwickelt, ins Bewußtsein treten und daß dann aus ihnen weiter deduziert wird. Deduktion aus der Abstraktion ist überall das Erste. Kann ich es stärker aussprechen als es ein trefflicher Naturforscher, als es Liebig ausgesprochen hat: „In der Naturwissenschaft ist alle Forschung deduktiv oder apriorisch; das Experiment ist nur Hülfsmittel für den Denkprozeß, ähnlich wie die Rechnung; der Gedanke muß ihm in allen Fällen und mit Notwendigkeit vorausgehen, wenn es irgend eine Bedeutung haben soll. Eine empirische Naturforschung in dem gewöhnlichen Sinne existiert gar nicht. Ein Experiment, dem nicht eine Theorie, d. h. eine Idee vorhergeht, verhält sich zur Naturforschung wie das Rasseln mit einer Kinderklapper zur Musik." Das klingt freilich anders wie die gewöhnlich unter uns gehörte Rede der wissenschaftlichen Bücher, die ganz naiv von empirischen Gesetzen und Gleichungen sprechen, wobei endlich gar

der Nutzen für die bessere Behaltbarkeit der Einzelerfahrungen als das Hauptsächliche bei den Abstraktionen bezeichnet wird, — der sogenannte Positivismus setzt die ganze Philosophie herunter zu einer Sammlung der durch die Einzelwissenschaften gewonnenen Erkenntnisse! So viele und berühmte Männer es nun auch behaupten, daß wir durch Erfahrung, d. i. durch Beobachtung und Versuch und durch Kombination der Tatsachen, also induktiv methodisch zu Theorien und Hypothesen gelangen, es entspricht nicht der Wirklichkeit, sondern umgekehrt verhält es sich wirklich: daß die besonderen Erfahrungen die entsprechenden Abstraktionen in uns erwecken, daß alle Erfahrung sich nur als induktive Begründung der Abstraktionen darstellt, und daß also das Deduktive aus dem Abstrakten vor der Induktion vorhanden ist. Wir brauchen die Sätze von Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit und wir haben sie. Wir haben sie, und wir trauen ihnen; sie haben uns noch nicht gelogen. Durch Erfahrung aber haben wir sie wahrhaftig nicht. Wir brauchen die Antezedenzien der Abstraktion, um Erfahrung denken zu können, und ganz gewiß um sie wissenschaftlich denken zu können nach ihrer Wesentlichkeit, Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit. Wir denken die Erfahrung, die Sinnenerfahrung, gar nicht nach der Erfahrung, wie man das gewöhnlich versteht, und in Wahrheit ist es nichts weniger als richtig, daß wir nicht über die Erfahrung hinausgehen. Stellten wir uns nicht auf die Abstraktion und gingen wir nicht über die Grunderfahrung hinaus, so gäbe es kein Wissen und keine Wissenschaft. Die gibt es nur infolge der Geometrie, der Arithmetik, der mathematischen Phoronomie und aller der abstrakten Denkgesetze, die ganz gewiß und für immer ausnahmslos gültig sind, während alle die durch empirische Beobachtung gewonnenen Resultate jeden Augenblick ihre Widerlegung erfahren können. Wir denken wissenschaftliche Erfahrung lediglich durch die Abstraktion und in der Abstraktion — diese allerwichtigste Erfahrung von der Abstraktion müßten die Männer der Wissenschaft allen ihren Erfahrungen voran sich wieder einmal, oder sie müßten sie sich ganz von neuem einmal klarmachen.

Wer uns das bestreiten will, daß diese Antezedenzien des abstrakten Denkens vorhanden sind, die also, nachdem sie einmal bewußt geworden, die ganze Eindrucksfülle in sich haben und an alle mögliche Erfahrung denken, noch bevor die empirische

Wissenschaft Etwas davon expliziert, und die überhaupt erst die (nur nach Generalisationen und das heißt eben: durch die Abstraktion mögliche) Erfahrung und die erst die wissenschaftliche Erfahrung nach wirklicher Wesentlichkeit, Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit möglich machen, und das Alles heißt nichts Anderes als daß die Erfahrung den Inhalt der Abstraktionen expliziert, — wer Das nicht wahr haben will, der möge die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Denkabstraktionen aus den Einzelfällen der Erfahrung erklären, oder vielmehr er mag behaupten, daß wir sämtliche Einzelfälle erfahren hätten. Der braucht nichts mehr zu erfahren, — wir aber können von ihm auch nichts erfahren, selbst dann nicht, wenn er noch obendrein behaupten wollte, daß wir nicht allein Alles mit unsren Sinnen erfahren hätten, sondern daß Sinnenerfahrung an sich selbst schon wissenschaftliche Erfahrung sei und die Abstraktion nicht nötig habe, daß gar keine Abstraktion existiere — denn das Alles müßte er behaupten, damit sein Unsinn wenigstens Methode bekäme.

Wir bleiben lieber bei unsrer Behauptung und sagen mit Paracelsus: „Scientia ist die Mutter der Experientia, und ohne die Scientia ist nichts da" (unter Scientia wird hier das abstrakte Denken verstanden), und glauben damit wie mit dem übrigen früher schon Gesagten und dem noch zu Sagenden das Verhältnis zwischen dem theoretisch abstrakten Denken und der praktischen Wissenschaft, das Wesen ihrer Unzertrennlichkeit und die eigentliche Bedeutung der Abstraktionen einerseits und der Wissenschaft andererseits klar auseinanderzusetzen. Ich hoffe, hinsichtlich der induktiven Wissenschaft gezeigt zu haben, daß sie es mit den Beispielen der Gültigkeit der abstrakten Denkgesetze und alles dessen, was dem Denken in abstracto feststeht, zu tun habe, mit der Bestätigung dieses Denkens aus den Tatsachen der Erfahrung, der Beobachtung und des Experiments, mit seiner Veranschaulichung und Anwendung durch die induktive Bearbeitung der Erfahrung. Darin allein besteht die Leistung der Wissenschaft: die Erfahrung soll die Denkgesetze und endlich das Denkgrundgesetz veranschaulichen und bestätigen, und ich habe gezeigt, welcherlei Erfahrung das sein muß. Eine solche echte Erfahrung, die vor Allem durch sich selbst bestätigt wird oder richtiger ausgedrückt: die durch die echten Abstraktionen bestätigt wird. Wir haben unterschieden

zwischen der Experientia vaga und der streng wissenschaftlichen Erfahrung durch die Denker.

3.

In dieser Unterscheidung liegt noch Etwas, was ausdrücklich hervorgehoben sein will. Es muß noch Etwas gesagt werden in Bezug auf die Forschung, die methodisch, mit Beobachtung und Experiment, der Erfahrung beizukommen sucht.

Trotzdem sie so verfährt, — es muß gesagt werden, was man bei wenig Nachdenken ohne Weiteres zugeben wird: daß die mit allen wissenschaftlichen Hülfsmitteln der Beobachtung und des Experiments angestellte Erfahrung zunächst und an sich selbst nichts andres als erweiterte Experientia vaga ist. Die den Sinnen ungesucht sich aufdrängenden Alltagserfahrungen, die Beobachtungen, die Versuche mitsamt den Versuchsvariationen und Wiederholungen der Versuche in entgegengesetzter Richtung — das Alles sind zunächst nur verschiedene Grade der Experientia vaga. Auch Erfahrungskunst gibt nur Erfahrung, liefert nur die Vorstellungen der Sinnentäuschungen, vergrößerte und vermehrte Täuschungen, — vom leichtfertigsten und getrübtesten Wahrnehmen bis zum kritisch hochentwickelten und gewissenhaftesten Prüfungsverfahren der Beobachtung und des Versuches, bei aller „Ästhetik des Versuches", ist Alles Experientia vaga. Ich sage noch einmal: Sinnenerfahrung ist keine Wissenschaft, und es ist nicht wahr, daß wir in der Wissenschaft nicht über die Sinnenerfahrung hinausgehen dürfen. Wir müssen über die Sinnenerfahrung hinaus- und in die Abstraktion hineingehen; die Sinnenerfahrung mitsamt der Abstraktion ist uns gegeben, die Sinnenerfahrung ist der Abstraktion gegeben, damit diese uns davonnimmt das Wüste, Unstäte, Unbestimmte und dazugibt, dafür hergibt aus ihrem Eigensten das grundhaft Wesentliche, das wahrhaft Gültige und Notwendige, wodurch erst die Erfahrung auf ihren reinen Gehalt gebracht wird. Recht betrachtet ist ganz allein nur die Erfahrung des abstrakten Denkens, ist nur Bewegung die gültige Erfahrung: das Dingliche ist gültig nur für den Standpunkt unsrer Sinnenerfahrung, welche die Bewegung nicht als Bewegung sondern als dinglich auffaßt; und lediglich insofern als uns die Anwendung des abstrakten Denkens auf die Sinnenerfahrung die praktische Haupt-

sache ist, können wir sagen, daß die Sinnenerfahrung gültig ist. Wissenschaft für die Sinnenerfahrung und auch ganz gewiß nicht ohne sie, denn das Abstrakte der Wissenschaft wird an ihr im Bewußtsein entwickelt, — aber muß man sich denn gegenüber den Empirikern das Herz herausreden, um deutlich zu machen, daß An ihr und Nicht ohne sie noch nicht gleichbedeutend ist mit Durch sie, und daß also Sinnenerfahrung noch keine Wissenschaft ist?

Die Griechen haben das sehr klar gewußt. Ihnen gilt allein das philosophische Denken als ein Wissen, weil nur dieses die Erkenntnis des Wesentlichen, des Allgemeingültigen und Notwendigen mit sich führt; die ἐμπειρια, als ohne solche eigentliche Erkenntnis, war ihnen erst die zweite Stufe des Wissens (auch die richtige Wahrnehmung ohne diese — cf. Plat. Rep. 506 c), die nicht in sehr hoher Achtung stand. Ja, mit Erlaubnis zu sagen: das Wort Empiriker galt als Spott- und Schimpfname, ungefähr so wie bei uns das Wort Philosoph, und es ist überhaupt noch nicht gar so lange her, daß die Naturforscher für anständige Leute gelten statt für Teufelsgenossen und Faselhänse. Man wird sagen: das kam daher, weil man noch keine wahre wissenschaftliche Empirie und Naturforschung hatte und nicht wußte, was sie sei, — darum verachtete man sie? Ganz gewiß aus keinem andern Grunde. Und daher kommt es auch, daß ihr die Philosophie verachtet; weil ihr keine habt und nicht wißt, was Philosophie ist, — darum allein verachtet ihr sie. Wir wollen nicht, wie nur die Ignoranten tun können, lachen über „Vernunft und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Kraft"; für uns besitzt kein Name unter den Menschen mehr Würde und Glorie als der des Philosophen und des Mannes der Wissenschaft. Aber ebendeswegen gelten uns die Hohenpriester der Konfusion und des Aberglaubens, die für Philosophen gehalten werden, und ganz ebenso die bloßen Empiriker von der Experientia vaga ohne hinzutretende Erkenntnis durch die Abstraktion, die für denkende Männer der Wissenschaft gehalten werden, als ein Spott und Schimpf; und wegen des wahrhaften Lebensverhältnisses zwischen der Philosophie und den Wissenschaften, welches wir hier auseinanderzusetzen im Begriffe stehen, müssen wir die Verkennung und Verachtung der Philosophie durch die Wissenschaften als etwas ebenso Verhängnisvolles wie auch höchst Unanständiges kennzeichnen. Bei all unsrer Schätzung und

Liebe der Naturwissenschaft! — aber bis zu so blinder Affenliebe für dieses unser Kind wollen wir es denn doch nicht treiben, über seinen Vorzügen und guten Leistungen den Schaden zu übersehen, den es anstiftet, und müssen auch gebührend rügen, daß es sich ungezogen benimmt, ein undankbares Gemüt beweist und der zu seiner Bestimmung am wenigsten passenden Phantasielüge stark unterliegt, — und gar für uns selber: dem Banne seiner Manie, überallhin gewaltsmäßig Entwicklung zu konstruieren, müssen wir uns nach aller Kraft und Möglichkeit zu entziehen suchen. Auf dieses Alles werden wir mit Ernst und rücksichtslos zu reden kommen; wir haben die Pflicht zu erfüllen.

Hier nun ist zunächst gegen den durch die Empiriker verbreiteten falschen Begriff von der Wissenschaft aufzutreten und zu sagen, daß Erfahrung an sich selbst noch keine Wissenschaft ist, weder die ganz gewöhnliche noch die durch Beobachtung und Versuch gewonnene;es ist gar kein Unterschied zwischen beiden. Und das muß besonders nachdrücklich hervorgehoben werden; denn die kindliche Verwechslung der Erfahrung mit Wissenschaft lediglich deswegen, weil nach wissenschaftlicher Methode gewonnene Erfahrung vorliegt, ist unter uns allzu häufig geworden, und gar nicht häufig wird unter uns die Besinnung darüber angetroffen, daß in dem, was Wissenschaft genannt wird, sehr viel und gänzlich unsinnige, gänzlich wertlose Experientia vaga enthalten ist: es mangelt dabei die Unterwerfung unter den Begriff, die Verifikation durch die Theorie und das abstrakte Denken, welches erst die Erfahrung, sie befreiend von der Verworrenheit der sinnenmäßigen Auffassung und sie bewahrend vor dem Hinzuphantasieren und dem fehlerhaften Schließen, zur wissenschaftlichen Erfahrung macht. Zum Beispiel das von Vielen für wahr angenommene „biogenetische Grundgesetz", dessen Behauptung wohl so ziemlich das Ungeheuerlichste sein mag, was an unsinnigem Schlußverfahren aus mangelhafter Beobachtung und was an Phantastik in der Geschichte der Wissenschaften bekannt geworden ist. Es erinnert etwa an die Entdeckungen, die von den Männern der Wissenschaft gemacht worden sind, nachdem Leuwenhoek die Samentierchen nachgewiesen hatte: nun sah auf einmal die ganze wissenschaftliche Welt durch das Mikroskop ganz deutlich im Samen des Menschen winzige Menschlein und im Samen jedes

Tieres und im Blumenstaube jeder Pflanze richtige allerliebste Tierchen und Pflänzchen, — unser Name Samentier, Spermatozoon erinnert noch an diese glorreiche Experienz. Aber die Experienz nach dem sogenannten biogenetischen Grundgesetze übertrifft jene denn doch noch um ein Erkleckliches, indem sie bekanntlich in der Entwicklung des einzelnen Lebewesens eine Wiederholung der ganzen Stammesgeschichte erblickt. Es erblickt sie, es erblickt sie mit den Augen der Experientia vaga, deren schlotterigte Erblickungen wahrlich in den Zusammenhang des wissenschaftlichen Denkens nicht aufgenommen werden können.

Es scheint ja diese Annahme auf den ersten Blick, und eine ganze Anzahl ihresgleichen scheinen ebenfalls auf dem Boden des Grundgesetzes zu stehen. Aber wenn ich vorhin sagte, daß alle Hypothesen von Rückführbarkeit auf das Grundgesetz echte seien, so kann doch wahrlich Niemand, der meinen Auseinandersetzungen gefolgt ist, glauben, daß ich dies allein, ganz allgemein und einseitig, für genügend halte. Die Hypothesen müssen sich auch auf wirkliche Tatsachen der wissenschaftlich geläuterten Erfahrung stützen. Gewiß ist Alles in Bewegung und Alles wird aus Allem, aber die Bewegung ist doch keine wüste und verrückte Bewegung, sondern eine geordnete und vernünftige, eine kausale. Es wird doch nicht Jedes aus Jedem unmittelbar auf geradem Wege so, wie es der Experientia vaga vorkommt, es werden doch nicht quaelibet e quibuslibet, sondern es wird Eines aus dem Andern nur nach der strengen Ordnung der kausalen Verbindung, die uns eben die wissenschaftliche Erfahrung kennen lehrt. Man darf keine Modifikation der Bewegung irgendwohin erdichten, wo sie nicht vorhanden ist, man darf z. B. nicht Umwandlung der chemischen Elemente ineinander oder Umwandlung durch den Stein der Weisen, oder, durch etwas Ähnliches von ähnlichen Weisen, Umwandlung der Tierarten ineinander annehmen. Das widerspricht der strengwissenschaftlichen Erfahrung und widerspricht den Abstraktionen, die im Denken feststehen, — das sind Hypothesen aus der Phantasie der immer unvollkommenen Induktion, wo diese noch durch die Täuschungen des Sinnenscheines mißleitet ist. Hier zeigt sich, wie gefährlich und böse das induktive Verfahren ist, wenn es für sich allein Wissenschaft macht.

Die Erblickungen von Ähnlichkeiten in der Art der jetzigen Tierdeuterei und die Schlüsse auf kausalen Zusammenhang, die daraus gezogen werden, ganz in der Art wie das Kind geschlossen hat, das so bitterlich über den Dackel weinte: „Er macht mir immer meine krummen Beine nach!" — das ist wüste Experienz und das ist wüste Abstraktion, wodurch ihnen endlich das ganz und gar abergläubische Denken suggeriert wird. Wer die Bewegungslehre richtig erfaßt hat, der wird die Frage nach der Entstehung der Arten nicht solcherweise auf chronologischem und historischem Wege beantwortet wissen wollen. Ich kann hier nur sagen: wir müssen uns halten und müssen festhalten, damit wir nicht ganz ins Zerfließende und Bodenlose geraten, an den unterschiedenen Modifikationen von kausaler Bewegung, die uns das typische Verhalten der Dinge innerhalb der allgemeinen Bewegung kennen lehrt, und auch an den unterschiedenen Arttypen der dinglichen Existenzen, die im Denken feststehen — sonst können wir nur auf der Stelle das ganze Denken aufstecken und unsre Füße in die Erde pflanzen, gleich Bäumen. Wir sind blind genug und wollen nicht unsre Siebensachen anders wie bisher aufstellen; wir finden uns sonst nicht zurecht und werden uns stoßen mehr als nötig ist. Ich werde in dem zweiten Bande dieses Werkes das Nötige beibringen zu dem Erweise, daß die Einteilung der Arten dem ursprünglichen Denken angehört. Wir denken die Vorstellungsbilder oder Dinge in einer natürlichen Ordnung nach regelmäßig verbundenen Vorstellungsmerkmalen einer jeden wirklichen bona species, die unbeschadet ihrer Variationsweite bona species bleibt und sein wird wie sie gewesen ist, bis sie nicht mehr sein wird, d. h. bis sie in dieser Welt des Wechsels und des Unterganges ihren Untergang als Art gefunden hat durch Zerfall und Rückverwandlung zum elementar Dinglichen, nicht aber etwa durch Umwandlung und Entartung zu einer anderen einzelnen „höheren" oder „niedrigeren" Art. Daß Arten einander für unsre Augen ähnlich sehen, ist noch nicht gleichbedeutend damit, daß eine Art Kinder bekommt, die einer anderen Art angehören, und macht noch keine Umwandlung der Arten ineinander: nicht einmal die Individuen derselben Gattung, die sich doch noch weit ähnlicher sehen, verwandeln sich ineinander, nicht einmal ein Tropfen Wasser in den andern, geschweige denn, daß die Gattungen

dies täten. Daß sich die Gattungen ähnlich sehen, daß sich die Individuen ähnlich sehen, daß die Individuen in ihrer embryonalen und fötalen Entwicklungsgeschichte nacheinander Individuen aus den „unter ihnen stehenden" Gattungen und zwar nacheinander aus sämtlichen unter ihrer Gattung stehenden Gattungen ähnlich sehen, das Alles ist notwendig und selbstverständlich nach der Bewegungslehre. Wir werden es begreifen. Ich werde also beweisen, daß die Generalisationen der Arten als ursprüngliche Bestimmungen in dem Denken der Grunderfahrung mit enthalten sind, worin sie sich nach einer bestimmten systematischen Anordnung finden, ohne welche sich die Tätigkeit des Denkens über die einzelnen Dinge nicht vollziehen könnte, — in einer Anordnung und Aufeinanderfolge, die mit dem zeitlichen genetischen Auseinander und mit Repetition einer Stammesgeschichte, wie sie die Häckels zu konstruieren die Güte besaßen, nicht das Geringste zu tun hat. Daher auch, was alles denn an seinem Orte gezeigt werden soll, die Hypothese von derlei mit der Wissenschaft des praktischen Verstandes nichts zu tun hat, auf keine Art der Praxis der Wissenschaft dienen kann, im Hinblick auf diese vollkommen überflüssig ist und folglich allein vom abergläubischen Denken herrührt (denn die dunklen Gedanken kommen aus der Finsternis) und ganz und gar abergläubisches Denken ist, ohne jeglichen Begriff von dem relativen Begriff der Ursache mit absoluten Ursachen hantiert und dem Grundgesetze und den beiden aus ihm folgenden Hauptgesetzen, dem von der Unzerstörbarkeit wie auch dem von der Erhaltung, und sämtlichen Denkgesetzen der Wissenschaft aufs Ärgste widerspricht.

Zwei Worte noch, da ich mich für dieses Mal nicht deutlicher aussprechen kann.

Erstens, womit ich aber nur Wenigen etwas gesagt haben werde: Alle großen abstrakten Gedanken, die allesamt als die Gedanken großer praktischer Resultate sich erweisen, finden sich allesamt bei allen Denkern, — nur diese Abstraktion von der Entwicklung nicht, die sich in frühen Zeiten einmal in einem Ansatze und dann niemals wieder findet, das heißt bei den Denkern niemals. Was die Denker wegen seiner Unbrauchbarkeit und Faulheit verworfen haben, daraus hat sich nun das Volk einen köstlichen Schmaus bereitet. Doch, wie gesagt, wird dieses Argumentum e silentio nur Wenigen Etwas bedeuten.

Zweitens, den Grundgedanken der Entwicklung selbst betreffend, wonach die niederen Gattungen zu immer höheren werden sollen. Ohne hier darauf einzugehen, daß ihre niedrigste Gattung tatsächlich das Nichts ist, das Chaos = Nichts, da zu ihrer Entwicklungslehre allernotwendigst ihre Weltentstehung dazu gehört, will ich hier nur andeuten, daß, so wenig wie der Verstand einer Gattung sich entwickelt und vervollkommnet in dem Sinne, daß ihm nun Neues hinzugefügt werde, wodurch er zu einem Neuen wird, was wir z. B. an unsrer Auseinandersetzung über die Bewegungslehre bei den Denkern und in der empirischen Wissenschaft gesehen haben, — ebenso wenig vervollkommnen sich die Gattungen in solchem Sinne. Wenn sich auch der Affe auf alle Art noch so hoch vervollkommnen würde, so wäre er immer noch nicht jenes so ganz Andere und Neue, was der Mensch ist und hätte sich also nicht vervollkommnet im Sinne jener abergläubischen Menschen, die (und davon allein will ich hier reden) mit ihrer sinnenmäßig niedrigen Auffassung von der Natur den Menschen für vollkommener halten als den Affen — weil s i e Menschen sind, die ihre menschliche Borniertheit und ihren Dünkel auch in ihrem Philosophieren nicht los werden können.

Daß der Mensch vollkommener ist als der Affe und als alle übrigen belebten und unbelebten Dinge, daß er das allervollkommenste Wesen wenigstens unsrer Erde sei — das sieht doch aber wahrhaftig ein Jeder und es läßt sich doch nicht leugnen, daß Eines vollkommener sei als das Andere?

Das läßt sich nun allerdings leugnen!

Nicht zwar vom Standpunkte des Menschen aus, dem natürlich Eins besser schmeckt als das Andere, je nach dem größeren Nutzen und der größeren Annehmlichkeit, und der natürlich sich selber am besten schmeckt, dem also Eines vollkommener in seiner Vorstellung erscheinen muß als das Andere, weil er Alles nach der Organisation seiner Vorstellung vorstellt und danach auch die Grade der Vollkommenheit je nach der größeren Annäherung an seine Organisation, — aber für die Natur, beim Philosophieren über dieselbe, will man diese Auffassung von den Graden der Vollkommenheit allerdings leugnen, weil sie den höchsten Grad von Vollkommenheit des Unsinns darstellt. Denn diese Auffassung ist, abgesehen von unsrer Vorstellung, nichts in der Natur selber, die Natur hat nicht den geringsten Anteil

an unsrem Vollkommenen und Unvollkommenen, was man sich auf das Vortrefflichste von Spinoza auseinandersetzen lassen kann.

Ist es aber nichts mit der Philosophie der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, so ist es auch nichts mit der Philosophie der Vervollkommnung, wonach im Plane der Natur immer das Vollkommenere an die Reihe käme; was ja freilich den höchsten Verstand und die lobenswürdigste moralische Haltung der Natur offenbaren würde, wonach sogar die jetzige liebe Natur in einem weit tugendreicheren Lichte erstrahlen würde als der frühere liebe Gott: denn dem Vergeßlichen und Widerwilligen mußten sie immer und unaufhörlich ins Gewissen plärren und betteln, daß er doch moralisch sein, Einsicht haben und tun möge wie es recht ist, und alles was er schlecht gemacht habe, bessere. Der lieben Natur aber trauen sie so viel immanente Moral zu, daß sie ganz von selber Alles aufs Beste und alles Unvollkommene immer vollkommener macht. Nein, alle dinglichen Existenzen sind einander gleich, eine ist nicht vollkommener als die andere (die geschwindere Bewegung ist nicht vollkommener als die langsamere) und alle dinglichen Existenzen sind stets im Zusammenhange des Ganzen vorhanden (alle Geschwindigkeitsgrade der Bewegung sind immer vorhanden, die Unendlichkeit ist niemals weder größer noch kleiner als die Unendlichkeit), und es stimmt nicht mit der Philosophie des Werdens — Philosophie ist immer nur über das Sein und über ein relatives Werden. Es stimmt nicht mit der Schöpfung aus dem Nichts oder der Weltentstehung aus dem Chaos = Nichts und nicht mit den übrigen sukzessive immer vollkommener werdenden endlosen Schöpfungen oder der Entwicklung der niederen zu immer höheren Arten, in welchen Entwicklungen das Nichts = Etwas natürlich genau so drinsteckt wie in der ersten Schöpfung; es kommt zu der Welt der Dinge niemals nichts hinzu. Wenn es ihnen auch noch so schön klingt, und es klingt ihnen sehr schön — für die Einen Dies, für die Andern Das, was im Grunde Beides auf Eins hinausläuft: für die Einen, was der selige Professor Gott-sei-mit-uns Jargon vom Gott mit seinem Plane zu sagen weiß, für die Andern, was die Entwicklungsmänner von der Natur und ihrem Plane zu sagen wissen: Immer besser, immer besser macht sie es — schon hat sie es bis zum Menschen gebracht und nun, wie wundervoll! nun kommt der

Übermensch dran. Der Übermensch! Ermißt man denn aber auch die ganze Tiefe dieses unerhört erhabensten aller Gedanken? Der Übermensch, ein Wesen, das noch über dem Menschen steht, ganz so wie der Mensch über dem Affen! Ja, ja, Gevatter Moderner, ihr dürfts nur glauben, wenn euch auch vielleicht schwindlig wird vor der Riesenerhabenheit dieses Gedankenneutöners: der Übermensch steht tatsächlich ebenso weit über dem Menschen wie der Affe unter ihm steht! — Wahrhaftig? — Wahrhaftig wahrhaftig! Denn ganz aus dem geheimsten Innern gesprochen: Wir haben uns nicht umsonst, da wir unsre Ähnlichkeit mit den Affen entdeckten, so tief heruntergesetzt, ohne uns genau so viel wieder in die vornehmere Ähnlichkeit hinaufzubesorgen — der Übermensch, das wird kein Anderer sein als der Mensch selber. So entwickelt er sich ...... Es kann nicht geleugnet werden. Schon sind ihrer wahrlich nicht Wenige, die selber tätig mit daran fabrizieren, an der Übermenschfabrikation der Natur, die sich ganz allein selber entwickeln und ihre Seelen ausweiten, daß es nur so knackt, und die die übrige Menschheit zum Übermenschlichen voranentwickeln helfen, indem sie dieselbe bephilosophieren, bedichten und bemalen mit ihren entwickelten Fabrikaten, die zuverlässig schon gar nichts Menschliches mehr an sich haben, — Über-Männer und -Weiber, die bei der persönlichen Begegnung ihre Psychologie und ihre sonstigen Bildünger furios auf dich ausschütten, daß du stracks alle deine menschlichen Sinne von dir geben möchtest und Ja! Ja! alles zugibst was sie nur wollen: daß die Affen borniert sind, und daß die Menschen borniert sind, und daß nun auf die Menschen die Übermenschen folgen, die nicht borniert sind —? Du weißt es nicht, du hörst nichts mehr, du weißt nur, daß die Übermenschen unausstehlich sind wie ihre ganze unausstehliche Philosophie, die sie sich da jetzt herausgenietzschet haben, und daß sie auf alle Art weit mehr als die Menschen den Affen ähnlich sind, und wären vortreffliche Plage für Jehovah gegen die Ägypter gewesen — wären sie nur gewesen und nun nicht mehr! — Versteht man auch die Tiefen der Entwicklungslehre? Ja ich denke, man versteht sie gut. Wie die Pest über die ganze Erde hat sich die Entwicklungslehre ausgebreitet, und es ist nachgerade nichts mehr, was nicht schon durchseucht erscheint. Die immer vollkommener auseinander hervortretenden Arten, das biogenetische Grundgesetz und die in der Bravour-Arie vom

Übermenschentume gipfelnde Geschichtsbetrachtung sind nur einzelne Anwendungen dieser Haarbergan-Wahrheit von der Entwicklung.

Dieser einfache Gedanke für sich allein schon, daß die Natur Vollkommenheit und Unvollkommenheit nicht kennt, schlägt den ganzen Entwicklungsunsinn tot, und zum Schluß sei nur noch gesagt: ebenso einfach und zwanglos wie restlos erklärt die Bewegungslehre alles dasjenige, was das Volk mit der Entwicklungslehre erklären zu müssen glaubt, die nichts Anderes ist als das abergläubisch Analogische zur Wahrheit der Bewegungslehre. Aus der Lehre, daß Alles Bewegung sei nach unendlichen Gradationen, aus dieser Wahrheit des wissenschaftlichen Denkens der relativen Wirklichkeit in unsrem praktischen Verstande ist nun in ihrem schiefgetretenen Denken die absolute Entwicklungslehre geworden, die auch aller Wahrheit des relativ Wirklichen, allen Denkgesetzen und aller Erfahrung widerspricht. Wir haben es da mit einer Verwilderung der Bewegungslehre, mit einer grobmißbräuchlichen Anwendung der Bewegungslehre zu tun (Mißbrauch der Bewegungslehre wie auch Alchemie und Astrologie gewesen), mit der Fiktion einer Umwandlung, die in Ovids Metamorphosen hineingehört. O weh, wenn auf dem Grunde solcher Fiktionen gebaut wird! Wahrhafte Wissenschaft wird nur angetroffen, wo empirisch wirklich feststehende Tatsachen im wirklichen abstrakten Denken verbunden erscheinen.

Erfahrung allein aber, auch nicht die Erfahrung nach wissenschaftlicher Methode, ist noch keine Wissenschaft ohne das eigentliche abstrakte Denken; und wer fürchtet, das Denken halte ihn auf in der wissenschaftlichen Forschung nach der Erfahrung, der weiß gar nicht, was wissenschaftliche Erfahrung ist, und wer die Bedeutung der Abstraktion nicht versteht, der gleicht jener geistreichen Fürstin, die Alles sehr wohl verstand, nach dem wahren Nutzen, den es habe — nur das Eine begriff sie nicht: wozu die Sonne am hellen lichten Tage zu scheinen brauche. Unsre geliebte Fürstin „Wissenschaftlich gebildete Allgemeinheit", hält immer in ihrem erhabenen Sinne die nach wissenschaftlicher Methode gewonnene Erfahrung für Wissenschaft durch das Denken und glaubt darum, daß solche Erfahrung sich aneignen gleichbedeutend sei mit wissenschaftlichem Denken. Sie sollte huldreichst ein gnädiges Auge werfen auf

die Not der fast schon erstickten Unterscheidung, welcher wir uns angenommen haben, nämlich zwischen der, wenn auch nach wissenschaftlicher Methode gewonnenen Experientia vaga und der wahrhaft im abstrakten Denken geläuterten wissenschaftlichen Erfahrung — doch was rede ich wo keine Ohren sind! Wer aber hören kann, wird diesen Unterschied in Erwägung ziehen und wird noch das Folgende bedenken: Die Erfahrungen bieten sich immer wieder in der gleichen Weise dar, und auch die erst spät durch glückliche Beobachtung und Versuch gefundenen bieten sich, einmal gefunden, allen Beobachtern in der gleichen Weise dar. Die Erfahrung können Alle machen, und es gibt viele tausend Beobachter auf Einen Denker; denn das Denken ist wohl schwer, oder vielmehr, es ist Sache der sehr Wenigen. Es gibt großartige Beobachter, die gar üble theoretische Denker sind, wovon aber die Andern nichts merken, weil sie selber im gleichen Spitale krank liegen, weil sie ebenfalls auf so üble Art in wüsten Abstraktionen denken, und weil sie eben stets die Beobachtung der Erfahrung mit Wissenschaft verwechseln. Daher denken sie: das war ein wunderbarer Beobachter, also war es ein wunderbarer theoretischer Mann, womit aber nichts gesagt ist; und endlich denken sie gar nichts mehr, weil endlich Alle so denken und glauben, und sagen: nun, was Alle glauben, das muß doch wahr sein. Daß aber auch damit nichts gesagt ist, und daß so wenig wahr sein muß, was heute Alle glauben, so wenig wie wahr gewesen ist, was gestern Alle geglaubt haben, das habe ich wohl in der Einleitung genug und vielleicht bis zur Ermüdung besprochen, und hier nun dürfte es schon deutlicher geworden sein als dort, daß und welcherart diese Behauptung ohne jeglichen Abzug auch gilt von den hier berührten Überzeugungen, die für wissenschaftlich gehalten werden.

Wir müssen uns unsre Wissenschaften und unsre Wissenschafter gar wohl ansehen und müssen und können sie sogar klassifizeren nach dem Maßstabe, den uns die Grundwissenschaft der Bewegungslehre einerseits und die Kenntnis des später noch näher zu explizierenden Aberglaubens andrerseits an die Hand gibt. Einen ganz allgemeinen Gesichtspunkt für eine derartige Klassifikation will ich hier schon hervorheben, indem ich zu dem oben Gesagten, daß unser Wissen immer dunkler wird, je mehr die Bewegungsvorgänge kompliziert sind und je weniger sie sich als wahrnehmbare Ortsveränderung darstellen, hier

noch hinzufüge: je dunkler unser Wissen von der Bewegung wird, desto mehr gewinnt in dieser Dunkelheit der Hausfeind des Denkens an Macht, der Aberglaube, desto mehr abergläubisches Denken finden wir in den Wissenschaftern dem Denken des reinen praktischen Verstandes beigesellt. Am reinsten wissenschaftlich denken demgemäß die eigentlichen Physiker, die Mechaniker (in Mathematik, Astronomie, Akustik, Optik, Lehre von der Elektrizität), weit bedenklicher schon steht es mit den Chemikern, die böseste Gesellschaft aber sind die Organiker, die sich mit der Entwicklungslehre und mit dem „auf Entwicklung gegründeten Monismus" aufgetan haben, mit dieser von aller Wahrheit des Denkens entblößten, von der Wissenschaftlichkeit der Bewegungslehre losgerissenen und dafür mit dem schlimmsten Aberglauben besudelten Meinung.

4.

Nein, die Zusammenfassung der Erfahrung zu den wissenschaftlichen Prinzipien und zuletzt zur Weltanschauung ist Aufgabe der Denker, die aber auch zugleich geistige Denker sein müssen, Philosophen: denn nur die geistigen Denker haben die wahrhaften Abstraktionen und sind frei von dem Philosophiemachen mit dem relativen Denken und mit dem gemeinen, gesund-ungesunden Menschenverstande, worin sich neben dem richtigen Denken das Unrichtige und Schrullenhafte findet und endlich das material verkehrte Denken des absurden Aberglaubens, das gar keinen Boden der Tatsachen mehr unter den Füßen hat. Die Wissenschaft ruht auf den Abstraktionen, den Antezedenzien der Erfahrung, die als der vollkommene begriffliche Ausdruck für alle möglichen Erfahrungen, wegen ihrer Grundgleichheit mit diesen, den Wegweiser für die Forschung bilden, und damit ruht sie auf der Philosophie und auf den Philosophen, die, wie ich gezeigt habe, indem sie die Abstraktionen entwickeln, die Anfanger aller Wissenschaft sind

und die auch heute und immer, gegenüber der vorhandenen Wissenschaft, eine wesentliche und selbständige Bedeutung behalten. Ich will wieder einen ausgezeichneten, denkenden Mann der Wissenschaft reden lassen, Johannes Müller. Man braucht aus seinen Worten nur ein einziges Irrtüm-

liches wegzulassen, das über die Herkunft der Begriffe, was jedem Leser dieser Auseinandersetzungen überlassen bleiben kann, so ist Alles aufs Beste richtig. Er spricht von der Methode, die in den Naturwissenschaften die fruchtbarste sei und sagt: „Die wichtigsten Wahrheiten in denselben sind weder allein durch Zergliederung der Begriffe der Philosophie, noch allein durch bloßes Erfahren gefunden worden, sondern durch eine denkende Erfahrung, welche das Wesentliche von dem Zufälligen in den Erfahrungen unterscheidet und dadurch Grundsätze findet, aus welchen viele Erfahrungen abgeleitet werden. Dies ist mehr als bloßes Erfahren, und wenn man will, eine philosophische Erfahrung. In allen Wissenschaften kommen Begriffe vor, denn sie sind das wirklich vorhandene Allgemeine, was durch die Sinne selbst nicht mehr erfahren, sondern durch den Geist abstrahiert wird. Die Begriffe kommen uns nur aus der Zergliederung der Erfahrungen. Die Naturwissenschaften zergliedern die Erscheinungen, um daraus Begriffe und Verhältnisse der Vorstellungen von den Dingen zu bilden. Das eigentliche Gebiet der Philosophie sind die Begriffe vorzugsweise und ihre Verhältnisse zueinander, und sie zieht daher aus allen andern Wissenschaften ihre Nahrung und verbindet alle Wissenschaften. Sie ist trotz ihrer Verwandtschaft zu der philosophischen Behandlung der einzelnen Wissenschaften um so mehr eine selbständige Wissenschaft für sich selbst, als sie es auch mit den Begriffen zu tun hat, die nicht einer Wissenschaft allein, sondern vielen oder mehreren zugleich zu Grunde liegen, wie Sein, Wesen, Zufall, Veränderung, Ursache, Quantität, Qualität, Raum, Zeit, Materie, Geist usw. Manche Begriffe sind nur einzelnen Wissenschaften vorzugsweise eigen, wie der der Kraft und Materie, der Bewegung, der Schwere, aber soweit Begriffe in einer Wissenschaft vorkommen, aus welchen Erscheinungen abgeleitet werden, so weit ist sie auch philosophisch (J. Müller, Phys. IV, 522, 523)*)."

*) Der Kuriosität halber soll angeführt sein, daß ich selbst bei demjenigen Manne der Wissenschaft, der sich durch eine ganze Anzahl von Schriften außer jeglichen Verdacht gebracht hat, daß er mit dem philosophischen Denken irgendwie zu tun habe, schon allein durch die haarsträubende Unlogik seines Stils, ganz abgesehen noch von der urkomischen Fixigkeit, mit seinen, an sich schon so komischen Problemen fertig zu werden — mit einem Worte, daß ich sogar bei dem berühmten Entwicklungszauberer Professor Häckel (Natürliche Schöpfungsgeschichte S. 71), bis ins innerste Mark verwundert, das Bekenntnis gefunden habe:

Und soweit die Wissenschaften philosophisch sind, d. h. soweit es sich bei ihnen um die abstrakten Prinzipien und zuletzt um die allgemeine wissenschaftliche Prinzipienlehre, um die Grundwissenschaft der Bewegungslehre handelt, die recht eigentlich die Philosophie der Wissenschaften bildet, — so weit haben die Philosophen über diesen philosophischen Grund, auf dem die Wissenschaften stehen, in selbständiger Arbeit und Kritik mitzureden. Philosophieren sollen die Philosophen.

Sollen denn die Männer der Wissenschaft nicht selber philosophieren?

Nun, ich will kein Blatt vor den Mund nehmen und nicht zurückhalten mit meiner Überzeugung: Kein wirklicher Philosoph vermag in irgend einer Wissenschaft irgend etwas Einzelnes von Bedeutung zu leisten, und ebensowenig vermag ein Mann der wirklichen Wissenschaft, der in einer besonderen Wissenschaft Etwas von Bedeutung vermag, ein wirklicher selbstdenkender Philosoph zu sein. Wir schätzen ja auch nicht die Männer der Naturwissenschaft um ihrer Gedanken willen — man zeige mir den einzigen guten Gedanken eines Naturwissenschafters, der nicht bei den Denkern schon vorlängst vorgedacht und unweit klarer und großartiger entwickelt sich findet! — vielmehr gilt es, ihnen scharf aufzupassen, besonders den Organikern, den Tierdeutern, daß sie nicht böse Gedanken des Aberglaubens hereinbringen, wie dies auch solche unter ihnen tun, denen wir übrigens eine nicht unwesentliche Förderung der Praxis verdanken. Sie tun es, sobald sie als Selbstdenker aufzutreten versuchen. Sie bilden sich ein, weil sie den Geschäftsverstand zu den für ihr Handwerk nötigen Schlüssen besitzen, daß ihnen darum auch der eigentliche Denkverstand und Geist eigen sein müsse. Sie haben alle die Gedanken — das erscheint ihnen so gewiß und selbstverständlich, daß sie sich gar nicht erst die Mühe nehmen, sie zu denken. Ja, wenn sie nur ein wenig Zeit hätten! dann wollten sie schon zeigen, mit welchen „philosophischen Gedankenoperationen" die Fortschritte erzielt werden (ach, ich fürchte sehr, sie meinen damit ganz gewiß nichts Andres als ihre eignen philosophischen Gedankenoperationen, von denen sie sich, so alt sie werden, durch keinen Philosophen operieren lassen) und wollten damit gern einmal, als gelegentliche Sonntagsdenker, auch die Philo-

es seien stets philosophische Gedankenoperationen, durch welche die Fortschritte der exakten Forschung erzielt würden.

sophie in Ordnung bringen. Und warum sollten sie auch nicht? Wer unter Menschen gelebt hat, der weiß, daß alle Leute das Philosophieren verstehen, ausgenommen die Philosophen, — und nun gar erst die Naturforscher! Aber sie haben keine Zeit, sie haben Besseres zu tun. Endlich sticht sie dennoch der Hafer, da sie im Grunde nicht einsehen, weswegen sie sich nicht auch noch die Krone der Philosophie aufsetzen sollen, was in so wenig Zeit geschafft werden kann, und dann bringen sie in wenig Zeit die ganze Idiotie ans Licht.

„Drum ist es gut, daß du nur denkest schon Gedachtes!"

Dann bringen sie ihre Gedanken und korrigieren die der Denker. „Von jeher", schreibt Schelling, „haben die alltäglichsten Menschen die größten Philosophen widerlegt; mit Dingen, die selbst Kindern und Unmündigen begreiflich sind. Man hört, liest und staunt, daß so großen Männern so gemeine Dinge unbekannt waren, und daß so anerkannt kleine Menschen sie meistern konnten. Kein Mensch denkt daran, daß sie vielleicht alles dies auch gewußt haben; denn wie hätten sie sonst gegen den Strom von Evidenz schwimmen können? Viele sind überzeugt, daß Plato, wenn er nur Locke lesen könnte, beschämt von dannen ginge; mancher glaubt, daß selbst Leibnitz, wenn er von den Toten auferstände, um eine Stunde lang bei ihm in die Schule zu gehen, bekehrt würde, und wie viele Unmündige haben nicht über Spinozas Grabhügel Triumphlieder angestimmt?"

Das Philosophieren sollen sie den Philosophen lassen und allein deren Gedanken nachzudenken suchen, statt die eignen Gedankenoperationen loszulassen und damit die Denker zu schulmeistern. Das ist auch nur Sache der Kleinen und Gemeinen, solcherart aus ihrem Mangel eine Frechheit zu machen. Dagegen ist es immer so gewesen, daß sich der ganz große Mann der Wissenschaft dem Besten der Philosophie innig angeschlossen hat, wie sich z. B. Hippokrates an Herakleitos und der eben erwähnte Johannes Müller an Spinoza angeschlossen hat. Der echte Wissenschafter wird, kann sich nicht als Selbstdenker versuchen, so wie immer der Philosoph die vorhandene wissenschaftliche Empirie nur benutzen und sie nicht durch Einzelleistungen vermehren wird. Er kann es nicht, und er soll es nicht versuchen; überhaupt kann dem Denker die allzueifrige Beschäftigung mit dem Detail der Wissenschaften nichts nützen, sie kann ihm schaden, — wofür sich Beispiele anführen ließen.

Wollen die Denker ihrer großen Aufgabe ganz gerecht werden, so dürfen sie, die sehr Seltenen, sich nicht mit Dem einlassen, was hunderttausend Andere besorgen können, vielmehr haben sie sich von aller Teilnahme an der Spezialarbeit gänzlich freizuhalten, die sie also (ausgenommen die Kontrolle der Prinzipien aus der Grundwissenschaft), der Spezialforschung überlassen müssen, während sie selbst an dem immer neuen Klarmachen und immer von neuem Vor-Augen-Führen der Abstraktionen, zur künftigen besseren Nützung des noch Ungenützten voranzuarbeiten, vor Allem aber sich dem Ausbau der Fakultätenlehre zuzuwenden haben, wodurch erst dem Ganzen des menschlichen Denkens seine wahrhafte Festigkeit und Sicherheit gegeben wird.

Dem Ausbau der Fakultätenlehre und dessen haben sie sich zuzuwenden, was aus der Wahrheit der Fakultätenlehre folgt für diejenigen unter den Menschen, die der Verwirklichung des geistigen Ideals in ihrer Lebenspraxis, des einzigen, endlich zu verwirklichenden Zieles der geistigen Theorie fähig sind, und sie haben sich weiter (wobei eben die Trennung von Geistigen und Volk die allererste und wichtigste ihrer Forderungen sein muß, was verstehen wird, wer dieser Lehre bis zum Ende folgt) mit dem Vorblicke ihrer Abstraktionen: der Lebenspraxis der allgemeinen Menschheit zuzuwenden. Hier finden wir die zweite Gruppe der notwendigen Abstraktionen, womit die Denker für die kommenden Zeiten die so ganz anders als heute gestaltete soziale Praxis heraufführen werden, so wie sie in der Vergangenheit die wissenschaftliche Praxis heraufgeführt haben. Auch die Verwirklichung dieser Abstraktionen hat bereits in der Allgemeinheit begonnen, doch ist das hier Erreichte nicht zu vergleichen mit den Fortgängen in Wissenschaft und Technik; hier ist noch viel Arbeit zu leisten, bis heraufgeführt sein wird jene soziale Praxis, die so verschieden sein wird von der unsrigen wie die wissenschaftliche Lebensfürsorge verschieden ist von der Lebensfürsorge auf dem Boden der bloßen Grunderfahrung und der Experientia vaga. Auch dies gehört mit hinzu zum Ausblick auf die künftigen Aufgaben der Denker, und auch damit werden sie im Mittelpunkte alles des Guten und Wirklichen bleiben, was für die Menschheit werden kann und werden soll. Die Regenten

können nicht Philosophen sein und die Philosophen werden nicht Regenten sein können und niemals sein wollen, — jedoch ist Dies gewiß, daß nicht eher bessere Ordnung und Gerechtigkeit sein wird unter den Menschen als bis auch das politische und wirtschaftliche Leben auf dem Grunde der wahrhaften Abstraktionen des Denkens ruhen wird. —

Hier aber ist es nur unsre Aufgabe, die Beziehungen aufzudecken zwischen den Denkern und den Leuten der Wissenschaft und wir sagen: des Denkers Naturalia sind die Prinzipien und Abstraktionen des praktischen Verstandes, — für die hat der Philosoph zu sorgen, so wie der Naturforscher für ihre Anwendung sorgen soll. Daß der Eine nicht auch zugleich sein kann, was der Andere ist, das steht mir so fest wie mir feststeht, daß ein Mann kein Weib ist; und will man den Philosophen mit ihren Abstraktionen entgegenhalten, daß sie keine Erfahrungsdaten sammelten, so nehmen sie das als richtig hin und verweisen dabei auf die Mathematik, die das ebenfalls nicht tut, aber trotzdem in der Anwendung auf die Erfahrung Großes leistet, — was mit den philosophischen Abstraktionen in noch größerem Umfange ebenso der Fall ist, die von ihnen, von den Denkern, lediglich zu denken und in die Wirkung zu setzen sind, damit sie von den Arbeitern der Wissenschaft nachgedacht und angewandt werden können; und macht man ihnen den Vorwurf, daß sie nicht unmittelbar auf die Erfahrung Anwendbares hervorbrächten, so geben sie auch dies zu, und es kränkt sie so wenig wie es die Männer kränken kann, daß sie nicht gleich den Weibern die Kinder gebären.

Es stehen die Denker und die Erfahrungswissenschafter mit selbständiger, sich gegenseitig fordernder Bedeutung einander gegenüber. Worin die Aufgabe, und, mit Erfüllung dieser Aufgabe, die Bedeutung der philosophischen Denker für den allgemeinen praktischen Verstand besteht (abgesehen von ihrer Bedeutung für das Geistige) — das ist nun deutlich, und die Antwort auf die Frage danach lautet in der Zusammenfassung: Darin, daß die Abstraktionen von ihnen formuliert werden, und daß diese Abstraktionen unter ihrer Obhut fest und sicher stehen bleiben. Die selbständige Bedeutung und die Aufgabe der Denker für die Wissenschaften gründet sich auf die Selbständigkeit der Abstraktionen gegenüber der Erfahrung. Nebst

der Formulierung der leitenden Denkabstraktionen fällt ihnen darum zu: die Kritik ihrer Anwendung in concreto, wobei sie eifrigst dahin zu wirken haben, daß kritische Besinnung so viel als möglich in die Allgemeinheit übergehe, — daß ihre formulierten Abstraktionen angewandt werden, dafür brauchen sie nicht mit bewußter Arbeit zu sorgen und dafür können sie nicht sorgen. Sie brauchen es nicht, denn es gibt keine andern für die Menschheit wirklich verwendbaren Abstraktionen; sie können es nicht, denn der Gang der Anwendung dieser Abstraktionen läßt sich nicht willkürlich bestimmen. Die Denker haben mit ihrer Kritik auf reine Anwendung der Abstraktionen zu halten und haben überall die Forderung geltend zu machen, daß an Alles, was als Tatsache der Erfahrung behauptet wird, der Maßstab der inneren denknotwendigen Abstraktionen angelegt werde, durch deren Zustimmung allein wirkliche wissenschaftliche Erfahrung begründet wird: damit weder — was auch bei äußerlich wissenschaftlicher Methode vorkommen kann — Experientia vaga als wissenschaftliche Wahrheit Geltung erlange, noch auch jene andern Abstraktionen des abergläubischen Denkens sich einschleichen. Diese Formulierung sowohl wie Kritik fällt ihnen aber nicht allein zu hinsichtlich der einzelnen Abstraktionen, sondern auch hinsichtlich des Ganzen aller Abstraktionen. Die Einheit der wissenschaftlichen Weltauffassung wird man lediglich bei den Philosophen finden, da sie lediglich auf den philosophischen Abstraktionen ruhen kann und „die Philosophie, wie Johannes Müller sich ausdrückt, es mit den Begriffen nicht bloß einer Wissenschaft allein zu tun hat, sondern eben mit allen Begriffen“, die allesamt zur Totalität der Weltauffassung dazugehören. Die wissenschaftliche Weltauffassung ist aus keinem exzentrischen Standpunkte einer Einzelwissenschaft heraus, aus dem man beobachten und denken mag, möglich, sondern nur aus dem Zentrum des abstrakten Denkens heraus in den philosophischen Denkern; daher diesen auch die Kritik des Ganzen der empirischen Wissenschaften und ihres jeweiligen Standes zufällt, indem sie festzustellen haben: So viel findet sich nun bis heute von der eigentlichen Wissenschaft, von der Bewegungslehre angewandt und anerkannt, so viel noch nicht! Eine Rechenschaft darüber, wie weit wir denn eigentlich halten, ist nicht anders möglich als durch solchen Vergleich des empirischen Standes mit den Abstraktionen der Denker, um dadurch

festzustellen, welchen Ertrag diese bis auf den heutigen Tag für die exakte Wissenschaft und damit für die allgemeine Praxis der Menschheit abgeworfen haben.

Die Denker haben die Bewegungslehre aufgerichtet nach ihrem ganzen, allumfassenden Umfange. Das kam heraus, als sie dachten über das Denken des Menschen im praktischen Verstande, über die Wahrheit dieses Denkens: denn die Wahrheit dieses Denkens ist die Bewegungslehre, deren Umfang so groß ist wie der Umfang des praktischen Verstandes, was aber in seiner ganzen Sicherheit und Gründlichkeit und nach seiner lebendigen Allanwendbarkeit ganz allein nur bei den Denkern gewußt wird, weil nur sie ganz allein wirklich wissen und mit keinem Gedanken und keinem Nebengedanken abirren von dem Wissen: daß Alles, was wir denken, Dinge sind; und daß alles Dingliche Bewegung ist, von den Sinnen als dinglich aufgefaßt; und daß unser Denken im praktischen Verstande nichts an sich selber ist, keinerlei Erkennen, sondern nur dazu dient, uns zu demjenigen Dinge unter den Dingen zu machen, welches wir sind, und wodurch wir nichts mehr sind als ein Ding unter Dingen. Das Denken des Menschen ist der Gegenstand der Denker — das Denken der Menschen; ihr richtiges und ihr verkehrtes Denken. Die Denker haben auch fernerhin das Denken des praktischen Verstandes nach seiner Wahrheit sowohl im Ganzen wie im Einzelnen zu untersuchen und zu erklären und in der klarsten Auffassung auszusprechen, das heißt eben: sie haben das richtige Denken der Menschen festzustellen und dabei das verkehrte abzuweisen. In dem Denken, in dem richtigen und in dem verkehrten Denken der Menschen, welches also Gegenstand für die Untersuchung der Denker ist, findet sich selbstverständlich auch das richtige und das verkehrte Denken der Naturforscher mit eingeschlossen.

Das alles selber zu leisten kann der Erfahrungswissenschaft nicht überlassen bleiben, und überhaupt darf sich die Naturwissenschaft nicht als Allwissenschaft gebärden, so wenig wie sich heute noch die Philosophie als Allwissenschaft gebärden kann. So wie sich von ihr die Wissenschaft abtrennen mußte, für die selber Teilung der Arbeitsgebiete notwendig geworden ist, so hat sich die Philosophie ihrerseits nunmehr gänzlich loszulösen (ich sage das trotz aller physiologischen

Psychologie) von jeglicher Gemeinschaft des Arbeitens mit den einzelnen Wissenschaften, denen sie gegenübersteht in der Erfüllung ihrer hier gekennzeichneten Aufgaben, durch die Feststellung der Prinzipien und die Bewahrung dieser Prinzipien nach ihrer Reinheit und Unangefochtenheit vom Aberglauben und dadurch, daß sie die Einheit und immerwährend neue Einigung all des getrennten Denkens im Denksysteme bedeutet und endlich die Begründung des Denkens auf seinen letzten absoluten Grund; durch welches alles die Philosophie über die Einzelwissenschaften hinaus in ihrer Bedeutung für diese wie auch in einer Sphäre, wohin deren Forschung nicht reicht, als Philosophie an sich selber, das Wichtigste ist und bleiben wird, solange das Denken des Menschen Denken ist und bleibt. Die Philosophie war einmal Allwissenschaft, bevor sie jegliche Spezialforschung zur Bearbeitung der Einzelgebiete aus sich entließ. Jene freilich, „mit ihrem kurzen Gedärm", in ihrer historischen Unwissenheit, wissen nichts weder von ihrem Hervorgebrachtsein noch von ihrem Hervorbringer, und wollen ihrerseits erst hervorbringen, was sie hervorgebracht hat: die Kinder wollen den Vater erzeugen. So wie früher die Philosophie die Allwissenschaft vorstellte und der Philosoph immer auch der beste Physiker gewesen ist, so soll nun heute die Physik die Allwissenschaft und der Physiker will nun auch der beste Philosoph sein. Das Erste war das Natürliche nach dem natürlichen Gange der Entwicklung: mit dem zweiten aber gehn die Physiker, ihres Erzeugers und seiner Bedeutung vergessend, über ihr Gebiet und über ihre eigentliche Aufgabe hinaus und wollen schaffen, was längst vorhanden ist und was sie nicht zu schaffen vermögen.

Sie vermögen nur auf den Weg zu schaffen, was die Philosophie wieder vom Wege hinwegzuschaffen hat, und das gilt auch von dem Hindernis, welches sie ihrer eignen Arbeit des relativen Denkens, der empirisch-exakten wissenschaftlichen Forschung bereiten dadurch, daß sie dieselbe verstricken in die Gedanken des Aberglaubens — wegen jener unlöslichen Verbindung, die in ihnen das Denken des Wirklichen und des Unwirklichen eingegangen ist. Ich wiederhole noch einmal das schon früher Gesagte: Ehre und Achtung den Männern der Wissenschaft als Männern der Wissenschaft: Kampf aber, unversöhnlicher Kampf gegen sie, soweit sie die idiotische Denkpfuscherei

und den Aberglauben an die Stelle der Wahrheit setzen wollen. Wir trennen die Sphären der Fakultäten — das ist unser hauptsächliches und wichtigstes Geschäft — wir wollen den Verstand mit seinen Wissenschaften nach der reinen Energie seines Denkens, bewahrt vor der Einmischung des Aberglaubens, wir haben das im Denken ungehörig Vermischte zu zerlegen in sein Berechtigtes und sein Unberechtigtes, — und wo es in den gleichen Köpfen gedacht wird, mitten durch diese Köpfe hindurch!

Damals als die Philosophie noch Allwissenschaft war, befaßte sie das empirische Wissen mitsamt den echten Abstraktionen in sich. Ich sage, nach der uns bekannten Unterscheidung: das empirische W i s s e n und sage nicht: die empirische Wissenschaft. Denn damals gab es außer den Abstraktionen zu allen möglichen Wissenschaften und außer den Anfängen zu diesen noch nicht viel mehr als die gewöhnliche mit dem Zusammen des Grundgesetzes und der Grunderfahrung unmittelbar gegebene Empirie. Eigentliche Wissenschaften gibt es erst, seitdem die methodische Beobachtung und das Experiment ihre große Rolle spielen. Aber auch damit nun gehören Abstraktionen und Empirie immer noch zusammen, und immer noch sind die Abstraktionen d i e H ä l f t e alles Wissens und mithin auch aller empirischen Wissenschaft, und bilden ihre ganz und gar exakte, stabile Grundlage. Abstraktion und Erfahrung gehören beide zum praktischen Verstande und müssen ineinanderwirken, damit das Wissen über die Wirklichkeit der Dinge und damit die Wissenschaft zustande kommen, deren Verdienst und Fortschritt allein besteht in der Anwendung der Wahrheit abstrakter Gedanken auf dem breiten Erfahrungsfundamente. Die Abstraktionen der Denker sind nicht allein tausendfältig mit der Arbeit der Wissenschaft verwoben, und nicht nur werden aus ihnen fortwährend die Wurzeln der wissenschaftlichen Kultur erfrischt: ohne die Abstraktionen gäbe es gar keine Wissenschaft, — wir haben gesehen, daß dies die Wahrheit ist. In den Abstraktionen ist nicht allein dem empirischen Bedarfe ein unerschöpfliches Magazin angelegt, — noch mehr: sie bilden recht eigentlich das ewig treibende und unendlich fruchtbare Samenbeet für alle wissenschaftliche Praxis in all ihrer möglichen Ausbreitung. Das ist die Wahrheit, und es handelt sich nicht etwa bloß um eine Berührungsgrenze zwischen den letzten naturwissenschaftlichen Erörterungen und den hier

in Frage kommenden Denkabstraktionen, die in solchem Falle auf doppelte Art gefunden sein müßten, — und gar auf keine Weise natürlich dürfen die echten Abstraktionen verwechselt werden mit jenen Abstraktionen des Aberglaubens; denn weder existieren die Abstraktionen doppelt, von den Denkern gedacht, und dann noch einmal von den Empirikern gedacht, noch gibt es solche von den Empirikern gedachte, die von den Denkern nicht gedacht worden wären: wo die von den Empirikern vorgebrachten von denen der Denker abweichen, da sind sie etwas Andres als Denken und passen auch nicht wahrhaft auf die Erfahrung und kommen von Andrem her als vom Denken. Echte Abstraktion und echte Erfahrung Ein Denken, grundgleich gerichtet, wie die Augen im Kopfe — wenn man nicht schielt; darum stimmts mit dem, was die Denker gesagt haben und paßt auf die Erfahrung und dient der Wissenschaft zum Vorspann ihres Gefährtes.

Und nun —— bei so bewandtem tatsächlichem Verhältnis nun, anstatt daß dieses Verhältnis ihnen immer in lebendig gegenwärtigem Bewußtsein bliebe und sie nie daran vergessen dürften, daß die Hälfte der Wissenschaft und zwar die erste und wichtigste Hälfte der Wissenschaft, ihr königlicher, ihr herrschender Teil, aus den Abstraktionen in den Werken der Denker aller Zeiten besteht, und welche bleibende Bedeutung den Denkern für die Wissenschaft zukommt, — bei solchem tatsächlichen Verhältnis zwischen Philosophie und Erfahrung erscheint das Verhalten jener Männer der Wissenschaft gegen die Philosophen, wie es heute beobachtet wird, ganz unsinnig und ganz unhaltbar. Damit, daß heute Verachtung der Philosophie sozusagen mit zum Kennzeichen des exakten Forschers gehört, kennzeichnen sich diese exakten Forscher selbst nicht zum Besten. Doch muß man wohl zusehen, wie es damit bestellt ist, — ich habe darüber schon in der Ankündigung ein Wort gesagt. Allerdings verachten sie mit einer Gemütsruhe auf die Philosophie herunter, als wäre es mit der nun ein für allemal zu Ende, und natürlich gilt das als eine ausgemachte Sache, daß ihr, der Naturforscher, Urteil darüber unfehlbar ist, weil sie ja die Naturforscher sind; die Meisten reden schon vom Tode der Philosophie, als ob sie sie selber gekannt hätten, und als wären sie bei ihrem Begräbnisse dabei gewesen. Doch steckt in Wahrheit da noch die Hauptsache dahinter. Die Hauptsache bei

diesem Totsagen und Aushunzen der Philosophen ist der Versuch der Naturforscher, jene von den Polstern zu vertreiben und sich selber darauf zu setzen. Das wird aber nicht gelingen, und das Gelingen könnte nichts nützen. Nichts nützen, weil es nicht auf das Polster der Philosophie ankommt, sondern auf die Männer, die darauf sitzen; es wird ihnen aber auch nicht gelingen, denn wogegen sie so töricht anrennen, das ist nicht schwach und wird nicht so bald weichen: es ist das Kräftigste, es ist die eigentliche Kraft der Menschheit. Trotzdem die Naturwissenschaft, seitdem sie auf so große Art heraufzukommen begann, oder daß ich doch richtiger sage: trotzdem die Erfahrungsmänner den Abstraktionen der Denker den Pferdefuß anzudichten suchten und die Philosophie in ein Gespenst verwandeln wollten, womit diese Erfahrungsleute das Fundament zu untergraben scheinen, auf dem sie selber ruhen, — die Kraft der Abstraktionen ist gewaltiger als die Narrheit dieses Meinens und Beginnens und als die Aberglaubenstollheit in den „eignen Gedankenoperationen" der Naturmetaphysiker, und hält dies Alles noch aus; die Philosophie wird diesen metaphysischen Aberglauben und seinen stupiden Fanatismus aushalten, so gut wie sie das gleiche vom religiösen Aberglauben ausgehalten hat, und ist gar auf keine Weise umzubringen. Die Philosophie, die totgesagte, ist nicht allein noch lebendig, sondern unverwüstlich gesund, jugendstark und lebensselig bis an den Übermut — die Totgesagten leben lang, nach dem Sprichworte, und die totgesagte Philosophie wird noch alle ihre Totsager zu Grabe führen. Was wissen Die von der ewigen, niemals alternden Philosophie, ihrer Kraft und Leistung! was wissen Die mit ihrem Gerede gegen die Abstraktion, von der kleinen Höhe ihrer gegebenen Tatsachen und ihrer empirischen Exaktheit herunter, von den Philosophen, die von ewig her durch die Abstraktion die Männer der wahrhaft exakten Wissenschaft gewesen sind, aus deren Abstraktionen alle die Einzelwissenschaften hervorgingen, — — und dereinst, nach dem Verfall dieser unsrer Kultur und ihrer Wissenschaften, wird sich die Kraft der Abstraktion des Denkens, diesen Verfall überdauernd, wiederum in den Philosophen kulturgenetisch erweisen, und die Philosophie wird von neuem die einzelnen Wissenschaften aus sich heraus entsenden, ganz so wie sie für unsre Geschichtsepoche getan hat. Die von den Narren totgesagte Philosophie wird noch alle Narren begraben sehen und selber immer noch

lebendig, gesund, treu und arbeitsam wie je vordem am Platze sein, und wo es denn zu allerletzt mit ihr selber zu Ende geht, wird sie sterben wie jener Philosoph gestorben ist, mit dem Ausrufe Victoria! Mit welchem Ausrufe auch ich mir zu sterben wünsche: — Moriatur anima mea morte philosophorum! .... Noch aber sind die Philosophen nicht gestorben und sind die Letzten, sich von den Kurzsichtigen und Schwachköpfen die veniam exeundi erteilen zu lassen. Noch harren große Aufgaben der Lösung durch sie, durch ihre Abstraktionen, damit die gegebenen Tatsachen der Erfahrung wahrhaft untersucht werden und zu ihrem Rechte gelangen. Und zu diesen den Denkern gegebenen Tatsachen, sagte ich schon, gehört das Denken im Gehirn der Menschen und damit denn auch das Denken im Gehirn der Naturforscher. Unbeschadet der Tatsächlichkeit ihrer Tatsachen, die w i r ihnen zu allererst anerkennen und hoch rühmen werden, gehören sie auch mit ihren Untatsachen, mit allem, was sie an Gedanken und an Ungedanken produzieren und mit all ihrem Verhalten den Abstraktionen gegenüber (auch den nunmehr bereits praktisch gewordenen), vor das Forum der Denker. Ihnen, als den Anwendern der Abstraktionen, können wir die Kritik dieser Anwendung nicht überlassen, — denn die sich innerhalb der Naturforschung mit dem gemeinen Menschenverstande gegen die echten Abstraktionen erheben und darauf ausgehen, uns eine wüste Experienz für Wissenschaft zu verkaufen und uns wieder dem schlimmsten Aberglauben in die Arme zu treiben, die werden nicht selber, indem sie dies für Recht und Wahrheit halten, es für Irrtum halten und werden nicht selber Kritik daran üben können. Die Naturforscher mit ihren Gehirnen und mit dem Gebrauche, den sie davon machen, sind g e g e b e n e r G e g e n s t a n d für die Denker, — alles Übrige sonst ist gegebener Gegenstand für die Naturforscher: nur in diesem Hauptfalle sind die Naturforscher selber gegebener Gegenstand für die Denker. Soweit sie echte Naturforscher sind, der allererfreulichste: der allerschmerzlichste aber mit ihren Untatsachen in den metaphysischen Partien ihrer Gehirne, mit ihrem Frevelmute gegen die Abstraktionen, mit ihrer Teilnahme am Aberglauben und ihrer Förderung desselben. Mit diesem allen sind sie gegebener Gegenstand der Erfahrung zur gebührenden Untersuchung für uns Gehirnkenner, die wir das Gehirn nicht bloß von außen kennen — und das ist eine Untersuchung, die

gegründet ist auf Erfahrung, auf Beobachtung, auf Versuche! o, auf welche Erfahrung, Beobachtung und Versuche! Auf die Erfahrungen und Versuche der ganzen Geschichte und auf die Beobachtungen durch die allergrößten Menschen aller Zeiten, die ausnahmslos in ihrem Urteile übereinstimmen. Kein Gegenstand jener exakten Forscher ist so gut in der Erfahrung beobachtet, und keines ihrer Resultate steht so fest und sicher wie unser Resultat über den gegebenen Gegenstand dieser Forscher in ihrem Verhältnis zur Wahrheit des Denkens, mitsamt ihrem unanständigen Verhalten gegen die Abstraktionen der Philosophie, das aber ebendeswegen uns Gehirnkennern nicht überraschend kommt; und nichts auch ist so gewiß, als daß dieses Resultat und mit ihm die Einsicht in das wahre Verhältnis zwischen Philosophie und Empirie zur rückhaltlosen Anerkennung gelangen, und daß es nicht bleiben wird, wie es nun heut Mode ist. Die Geschichte ist noch lang, — doch ist es nun an der Zeit, in diesem Punkte umzukehren. Die Verkehrtheit hat lang genug bestanden, und nun muß auch einmal das Richtige richtig sein. Ich sage, die Abstraktionen sind die eigentliche Kraft der Menschheit, sie sind unsre Klugheit: denn sie machen, daß wir die Erfahrung erfahren und nützen; sie haben schon Vieles davon nützlich gemacht, und werden noch viel Andres nützlich machen — das sollten die Männer der empirischen Wissenschaft nicht länger verkennen und sollten also vielmehr unausgesetzt bemüht sein, sich in der Berührung mit dem Denken zu erhalten, damit die Strömungen der wissenschaftlichen Forschung lebendig und flüssig bleiben und nicht zum stehenden Wasser werden, das fault und stinkt.

5.

Ich wünschte, daß eine Sammlung in ihre Hände gegeben würde, die alle abstrakten Gedanken und Meinungen, die Dinge betreffend, enthielte. Eine solche Sammlung dürfte sich für sie nützlicher erweisen als die Sammlung der Leichenreden auf die Philosophie (worin sie, gegen alle Sitte des Leichenredens, ihrem Toten nichts als Lästerung und unflätigen Schimpf nachgießen) mitsamt ihrem Kabinett der selbstverblendeten Beteuerungen, daß sie selber die wahren Philosophen seien, ihren renommistischen Verheißungen für die Zukunft und pallagonischen Kuriositäten, die sie sich probeweise bereits abphilosophiert haben. Es ist

nichts damit und wird nichts damit. Nicht die Naturwissenschaften werden die Philosophie zustande bringen, sondern die Philosophie hat die Wissenschaften zustande gebracht. Das ist die bisherige Wahrheit und Wirklichkeit, um die sich nun die Wissenschafter bekümmern und auch ernsthaft zusehen sollten, was etwa bei den Philosophen noch für die Zukunft zu holen ist.

Die Sammlung, von der ich rede, müßte in der gehörigen Ordnung angelegt sein, denn die Unordnung und die schlechte Überlieferung, worin z. B. die Abstraktionen der alten Denker auf uns gekommen sind, hindert am meisten ihre gerechtere Schätzung und ihren fruchtbringenden Gebrauch; alles offenbar Abergläubische, dessen Kriterium uns durch die Fakultätenlehre mit Sicherheit an die Hand gegeben wird, wäre aus der Überlieferung zu entfernen. Übrigens müßte diese Sammlung alle Abstraktionen und Meinungen, die Dinge betreffend, enthalten, auch diejenigen, welche zur Zeit, nach dem Stande der jetzigen wissenschaftlichen Erfahrung keinen Wert besitzen, ganz und gar unnütz und lächerlich erscheinen. Auch solche können Bedeutung erlangen —; vielleicht widersprechen sie nur der Experientia vaga, trotzdem sie auch den Behauptungen unserer Wissenschaft widersprechen. Große Männer der Wissenschaft sind dadurch geworden, was sie waren, daß sie, im Gegensatze zu dem Hergebrachten in ihrer Zeit, den Spuren solcher verachteten, verrufenen, von der Allgemeinheit vergessenen Gedanken nachgingen. Der größte unter ihnen allen, ein wahrhafter Fürst der Wissenschaft, ist solcherart im Widerspruch zur geltenden Wissenschaft und zu dem gewaltigsten und tiefstgewurzelten Sinnenscheine der Menschen (der in ihrem Vorstellungsbilde von einem Ruhenden wurzelte) auf den positiven Nachweis einer Bewegung und damit auf jenen unendlich wichtigen Teil der Bewegungslehre, auf die Wissenschaft der Astronomie geführt worden, die erst durch ihn eine wirkliche Wissenschaft geworden — man sieht, ich rede von keinem Geringeren als von Coppernicus.

Ich will diese Blätter zieren durch seine eignen Worte aus seinem Werke De revolutionibus orbium coelestium, welches 1534, in seinem Todesjahre erst erschien („viermal neun Jahre" hatte der wunderbare stille Revolutionär gearbeitet, wovon Niemand, außer einigen erlesenen Freunden wußte) —

ganz ähnlich ging es mit Spinozas Ethik, die ebenfalls erst der rasenden Wut der allgemeinen Wissenschaft und Bildung überantwortet wurde, nachdem ihr Urheber dieser bereits entzogen war. Man tat dann natürlich noch, was man gegen die Wahrheit tun konnte: das Buch des Coppernicus wurde verboten, und da Coppernicus nicht mehr unter den Lebenden war, mußte an seiner Stelle Galilei das Martyrium tragen, den Coppernicus selber aber ließ man mit seiner Behauptung, daß die Erde ein sich bewegendes Gestirn sei (noch in den späteren Auflagen findet sich das Wort Sidus, d. i. Stern, wo es von der Erde gebraucht wird, gestrichen) auf den öffentlichen Schaubühnen als Hanswurst auftreten. Da steht Coppernicus nicht allein; die Menge hat mehr solcher edlen Hanswürste gehabt. — Ich will das merkwürdige Bekenntnis über den Anlaß zu seiner großartigen revolutionären Tat, (der großartigsten Widerlegung der Grunderfahrung) wovon Coppernicus in seiner Vorrede (an Paul III.) selber berichtet, anführen, mitsamt dem ihm vorausgehenden allgemein ausgesprochenen Bedenken gegen das Ptolemäische System, — weil diese wenigen prächtigen Sätze nicht etwa nur das ptolemäische System treffen, sondern auch, ohne daß abgezogen oder hinzugetan werden müßte, in unmittelbarer lebendiger Anwendbarkeit alles das zusammenfassen, was gegen die unter uns zur Herrschaft gelangte Entwicklungslehre auf dem Grunde der monistischen Weltanschauung gilt, so daß sich auch die Ptolemäer von heute mutatis mutandis gesagt sein lassen könnten, was Coppernicus den damaligen Ptolemäern gesagt hat: „Was mich auf den Gedanken brachte, die Bewegungen der himmlischen Körper anders als gewöhnlich zu erklären, war, daß ich fand, man sei bei seinen Erklärungen nicht einmal durchaus eins mit sich selbst. Der Eine erklärte so, der Andere anders, und Keiner tat den Phänomenen ganz Genüge. Wenn es an einem Ende gut damit ging, so fehlte es dafür am andern. Ja man blieb nicht einmal den Grundsätzen, die man doch angenommen hatte, getreu. Daher war es auch nicht möglich, dem Ganzen eine gewisse stäte, symmetrische Form zu geben. Es glich vielmehr einem Gemälde von einem Menschen, wozu man Kopf und Füße von diesem, die Arme und die übrigen Glieder aber von jenem genommen hatte, wovon aber keines zum andern paßte, also eher einem Monstrum als einer regelmäßigen Figur. Verfolgt man den Gang der dabei gebrauchten Schlüsse, so findet

sich, daß bald etwas fehlt, bald etwas da ist, was nicht dahin gehört. Wären aber auch alle Voraussetzungen richtig, so müßte doch die Erfahrung auch Alles bestätigen, was man daraus folgern kann; das ist aber der Fall nicht .... Ich fing an so viel Schriften der Alten zu lesen, als mir aufzutreiben möglich war, um zu sehen, ob nicht irgend Einer unter ihnen anders über die Sache gedacht habe als die Weltweisen, die jene Lehren öffentlich in den Schulen gelehrt hatten." Er fand, was er suchte: daß Nicetas von Syrakus und einige Pythagoräer gelehrt hätten, nicht die Gestirne bewegten sich, sondern die Erde sei es, die sich um ihre Achse drehe; dadurch gewinne es den Anschein, als bewegte sich der Himmel, während die Erde stillstehe. Desgleichen durchlaufe die Erde einen schrägen Kreis, wie Sonne und Mond. „Dieses gab mir nun Veranlassung, auch über die Beweglichkeit der Erde nachzudenken. Ob nun gleich eine solche Meinung absurd schien, so dachte ich doch, man würde auch mir eine Freiheit nicht versagen, die man so vielen Andern vor mir zugestanden hatte, nämlich beliebige Kreise und Bewegungen anzunehmen, um daraus die Erscheinungen am Himmel zu erklären. Als ich nun anfing, die Erde sowohl um ihre Achse als um die Sonne beweglich zu setzen und dieses mit meinen lange fortgesetzten Beobachtungen verglich, so fand sich eine solche Übereinstimmung mit den Phänomenen und Alles fügte sich nun so gut zusammen, daß kein Teil mehr verrückt werden konnte, ohne alle die übrigen Teile und das Ganze dadurch zu verwirren" (das heißt: die Annahme des Denkens stimmte auf die Tatsachen der Grunderfahrung; angewandter Parallelismus).

6.

Ich habe zu den Männern der Erfahrungswissenschaft den besten Mann der Erfahrungswissenschaft selber reden lassen, um ihnen ein ganz bestimmtes und unzweideutiges Beispiel hinzustellen, und Niemand wird leugnen können, daß hier in der Tat der Weg, der verfolgt worden ist, und der Zusammenhang zwischen der vorlängst vorhandenen Abstraktion und ihrer erfahrungsmäßigen Anwendung und Nutzung sehr offen und gut erkennbar vor uns liegt. Es fehlt nicht an solchen Zusammenhängen aus andern Teilen der Bewegungslehre, für die auch der Nachweis wohl gelingen könnte, — man braucht nicht lange

zu suchen, andere Beispiele, die uns ebenfalls in die letzte für uns erreichbare Tiefe der Zeiten zurückführen, sind gleich zur Hand. So wie die Idee, welche den Coppernicus leitete, bei den Pythagoräern gefunden wird, so — möchte ich beinah sagen, wird der ganze Kepler bei den Pythagoräern gefunden. Er findet sich wie unter ihnen. Kepler ist förmlich ein spätgeborener Pythagoräer zu nennen, er ist ganz und gar eingegangen in ihre Betrachtungsweise, — so ganz und gar, daß er selbst die Idee der kosmischen Sphärenmusik zu erneuern strebte; und daß er durch die pythagoräische Weltbetrachtung auf die Gesetze des Abstandes der Planeten und ihrer Umlaufszeiten gelangt ist, unterliegt keinem Zweifel. Würde überhaupt auch gar nichts Andres als ganz allein nur das in Erwägung gezogen, was unsre Wissenschaft den Pythagoräern schuldet — erstaunlich viel würde herauskommen. Es wäre sehr nützlich, darüber besonders und ausführlich zu handeln. Ich will nur noch hervorheben, daß es die Pythagoräer gewesen sind, die zuerst vom Zahlenverhältnisse der Töne in der Musik gesprochen haben, welches Zahlenverhältnis erst in der neueren Zeit eigentlich wissenschaftlich festgestellt werden konnte; ja es läßt sich nachweisen, daß, was im Ganzen die moderne Aera der Forschung möglich gemacht hat, jene bahnbrechende mathematische methodische Begründung der Naturwissenschaft, daß auch diese zurückgeht auf die Abstraktionen und Versuche der Pythagoräer*). Über dieses alles wäre noch viel Lehrreiches ans Licht zu fördern und noch über viel Anderes, Hierhergehöriges. Einiges, aber Allerwichtigstes will ich noch berühren, Allerwichtigstes den modernen wissenschaftlichen Gedankengehalt betreffend und, wie alles Übrige, zurückführend auf die Alten, auf die Alten, — wir Modernen sind mit den Alten noch lange nicht fertig, auch schon allein deswegen nicht, weil wir doch unmöglich noch lange in diesem Zustande des gedankenlosen,

*) Der pythagoräische Einfluß dauert fort und ist in unsren Tagen sogar sehr stark, besonders in allen den mannigfaltigen Bestrebungen, die auf Bestimmung von Zahlenverhältnissen und Proportionen gehen. Älterer Versuche hier nicht zu gedenken, sei nur erinnert an Zeisings bedeutsame Arbeiten über den goldenen Schnitt, und ferner an die auf jeden Fall interessanten Untersuchungen Viktor Goldschmidts (in seinem Buche „Harmonie und Komplikation") über die Analogie zwischen Wahrnehmung von Farben und Tönen und gar zwischen den Gesetzen der musikalischen Harmonie und den krystallogenetischen Gesetzen.

ungerechten und frivolen Urteilens über ihre wahren Verdienste um uns verharren können.

Will man sich nicht z. B. einmal mit Untersuchungen befassen über das Verhältnis von Newtons Schwere zu der Schwere, die bei Demokrit-Epikur als ursprüngliche Eigenschaft dem Urstoffe beigelegt wird? Die Schwere hier und die Schwere dort zeigen eine merkwürdige Ähnlichkeit miteinander. Daß die Körper mit beschleunigter Geschwindigkeit fallen, steht bei Aristoteles De coelo I, 8 zu lesen; daß der Widerstand die verschiedene Geschwindigkeit des Fallens verursache, und daß im leeren Raume alle Körper mit gleicher Geschwindigkeit fallen müßten, wußte Lukrez genau so deutlich und so gründlich wie Galilei. Zum Zeugnis dessen lese man die folgende Stelle: „Im Wasser und in dem dünneren Luftstrome muß freilich das Schwerere mit größerer Geschwindigkeit fallen, weil sowohl das Wasser wie auch der dünnere Luftstoff dem Körper nicht auf gleiche Weise widerstehen und um so schneller weichen, je schwerer der Druck ist. Dagegen kann sich das Leere auf keine Art keinen Augenblick einem Körper entgegensetzen, um seinen Fortgang und Fall zu hindern. Folglich muß durch das ruhige Leere Alles mit gleicher Geschwindigkeit fallen, auch wenn es übrigens von noch so verschiedenem Gewichte ist (Omnia quapropter debent per inane quietum Aeque ponderibus non aequis concita ferri. Lucr. II, 230 seq.).

Die Alten kannten die Schwere der Körper nicht allein gegen den Mittelpunkt der Erde hin, sondern auch die wechselseitige Anziehung der Himmelskörper und wußten überhaupt mit dem Weltgebäude besser Bescheid als die Meisten unter uns glauben mögen. Ich habe oben, von den Zeiten der Renaissance und des Humanismus sprechend, gesagt: die Welt wurde größer, sie wurde unendlich, das heiße aber: sie wurde wieder groß und unendlich, so wie sie den griechischen wissenschaftlichen Denkern gewesen war. Daß diese tatsächlich unsre wirkliche Welt und unser wirkliches Weltganzes kannten, das soll nun hier gezeigt werden. Bei ihnen findet sich die richtige Meinung von den Fixsternen als Sonnen gleich unsrer Sonne, schon Anaximenes und Anaxagoras erklärten die Fixsterne für feurige Körper, um die herum dunkle Erden in periodischem Umlaufe sich bewegen (Plut. de plac. ph. II, 13, 30; Stob. Phys. I, 53); Demokrit (Plut. ib. III, 1) sagt von der Milchstraße, sie sei der ver-

einigte Glanz einer unendlich großen Menge von Sternen. Daß bei den Griechen sehr vernünftige, mit den unsrigen völlig übereinstimmende Meinungen über die Kometen anzutreffen sind, kann man aus Senec. nat. quaest. VII ersehen. Worin die Gestirne sich bewegen, das nennen alle Alten übereinstimmend Äther (Plat. Tim. p. 58; Phaed. p. 109). Auch in der Annahme einer Vielheit von Welten ähnlich der unsrigen stimmen sie überein. Demokrit lehrte, „es gebe eine unzählige Menge von Sonnen mit Planeten, verschieden an Größe und Anzahl bei den verschiedenen Sonnen, teils größer teils kleiner als unsre Erde, einige derselben wären von lebendigen Geschöpfen bewohnt, deren Natur sich aber nicht bestimmen ließe, andre enthielten weder Tiere noch Pflanzen noch sonst etwas von dem, was wir auf unsrer Erde finden (Origen. philos. c. 13)." Favorinus spricht seine Verwunderung aus, „daß man für so gewiß annähme, es gebe weiter keine Planeten als die von den Chaldäern beobachteten." Er glaubte vielmehr, daß ihre Anzahl weit beträchtlicher sei als man gewöhnlich glaube, sie wären uns bisher nur noch nicht sichtbar geworden (Aul. Gell. 14, 1). Die Achsenumdrehung der Erde und überhaupt der Planeten, zu ihrer Bewegung um die Sonne hinzu, kannten bereits die Pythagoräer und nach ihnen auch Platon (Plut. de plac. III, 13; Euseb. praep. ev. 25, 8). Platon schreibt auch allen Fixsternen außer dem sphärischen Umlaufe noch die besondere Umdrehung um ihren eigenen Mittelpunkt zu (Plato vero sideribus non solum sphaericum motum cum universo tribuit, sed unicuique etiam motum circa proprium centrum concedit. Plotin. II Enn. 2, 2). Da ihnen die Achsendrehung der Erde bekannt war, war ihnen selbstverständlich auch bekannt, daß unsrer Erde Kugelgestalt zukomme. Es ist dies in der Tat eine den meisten griechischen Denkern geläufige Wahrheit. Bei Aristoteles, De coelo II, 14 wird dafür auch bereits der Beweis von den Schattenausschnitten des Mondes her verzeichnet, deren Gestalt die Gestalt der Erde anzeigen müßten, da sie ja Erdschatten seien; auch über die Größe der Erde findet sich dort eine „ganz auffallend genaue Angabe": es wird nämlich der Umfang des größten Erdkreises auf 400 000 Stadien angegeben. Desgleichen, daß es Antipoden gebe, wußten die Alten. Schon Pythagoras hatte das behauptet (Diog. L. VIII, 26). Die Kenntnis von all dem ist nicht neu, sie wurde nur erneut und durch die Erfahrung

bestätigt seit den Tagen der Renaissance und des Humanismus, nachdem sie in den ausschließlich scholastischen Zeiten verketzert und vergessen worden war. Man rufe sich nun hier das Tatsächliche der damals herrschenden Vorstellungen und die oben darüber angestellten Betrachtungen in die Erinnerung zurück. Gleich Augustinus, der eigentliche Begründer der scholastischen Christlichkeit, wendet sich voller Empörung gegen die „über die Maßen aberwitzige Fabelei“ von der Kugelgestalt der Erde und von den Antipoden und macht dagegen geltend (ganz wie ein moderner Scholastiker von der Empirie gegen diejenigen Wahrheiten aus der Abstraktion, die noch nicht durch Sinnenerfahrung bestätigt wurden), daß derlei ja „nicht auf historischem Wege erfahren, sondern aus bloßen Schlußfolgerungen gemutmaßt sei“ und schlägt endlich natürlich alles nieder mit der Wahrheit der Offenbarung (Aug., de civ. Dei XVI, 9). Ich halte viel auf den heiligen Vater Augustin, der ein überaus kluger und scharfsinniger Mann und noch mehr als dies gewesen ist, nur in Dingen der Offenbarung versteht er keinen Spaß — ganz so wie der heilige Vater Immanuel von Königsberg, den ich übrigens nicht mit Augustin verglichen haben will; Augustin hat Innigkeit und ist der unweit größere und erfreulichere Mann, eine von den herrlichsten hybridischen Naturen. — Auch wie die Alten über den Mond dachten, ist wert von den Neuen angehört zu werden. Sie wußten, daß er nicht mit eigenem Lichte leuchte, sondern das Licht der Sonne zurückwerfe, und daß dieses die Ursache sei, weswegen sein Licht nicht wärme. So wußten bereits Anaxagoras und Empedokles. Auch daß der Mond uns stets dieselbe Seite zukehre (Aristot. de coelo II, 8, 11), daß er Berge und Täler und tiefe Höhlungen besäße und daß die Mondflecken die Schatten der Mondberge seien, wußten sie, und nahmen auch an, daß er völlig von Feuchtigkeit ausgetrocknet sei; es gebe auf ihm weder Wolken noch Regen noch Winde, und also auch keine Pflanzen und Tiere, was so ziemlich Alles in Plutarchs De facie in orbe lunae zu lesen steht.

Nicht wahr? — wenn man diese Zeugnisse in Betracht zieht, und man hat doch kein Recht sie außer Betracht zu lassen — dann findet man, daß die Alten mit dem Weltgebäude gut Bescheid gewußt haben? Im Ganzen so gut wie wir. Fernröhre besaßen sie nicht, die ihnen solcherart die Welt hätten auftun

können, — um so bewunderungswürdiger, daß ihnen trotzdem die Welt aufgetan war; und den Neueren müßte es ja ganz unglaublich klingen, daß Jene tatsächlich, lediglich aus der Abstraktion des Denkens, im Allgemeinen so gut Bescheid wußten wie sie selber nun wissen. Bei uns freilich ist die Astronomie, durch unsre großartigen Hilfsmittel der Beobachtung, zur Wissenschaft von eminenter Bestimmtheit geworden. Daß sie auch übrigens schwerlich so weit wäre, wie sie ist, ohne den Vorgang der exakt wissenschaftlichen Leistungen, ohne die eigentlich naturwissenschaftlich methodischen Einzelleistungen, die auf diesem Gebiete den Griechen, besonders den späteren griechischen Astronomen nicht abgesprochen werden können, darauf soll nun hier gar kein Gewicht gelegt werden. Nur von dem Stande der astronomischen Anschauung überhaupt ist hier die Rede, und dieser ist, wie ich oben behauptet und nun hier gezeigt habe, unter uns kein anderer wie der den Alten bereits bekannte, der von diesen her allen unsren Astronomen vorlag und den Fortgang ihrer Wissenschaft auf die bedeutendste Art bestimmt und geleitet hat, wie allein schon aus dem Einen großen Beispiele der coppernicanischen Entdeckung auf das Unzweideutigste erhellt*).

*) Was die Übereinstimmung, was die völlige Dieselbigkeit unsrer und der griechischen Theorien über den Kosmos im Ganzen betrifft, so brauche ich dafür nur auf den Abschnitt über die jonischen Denker zurückzuweisen. Selbstverständlich übrigens, daß man auch noch auf Andres zu achten hätte wie auf das, was in klarwissenschaftlichen Formulierungen überliefert ward, und zwar zu achten sowohl bei Griechen wie auch bei den übrigen Völkern. Es gibt noch Andres, was vernehmlich und unzweideutig zu uns spricht. Man denke nur an die Mythen, die so unendlich reichen und tiefen Gedankengehalt hinter sich haben, und diesen nicht selten auf eine auch uns noch sehr verständliche Weise zum Ausdruck bringen. Manche Mythen scheinen keine andre als eine wissenschaftliche Deutung zuzulassen. Der von uns angenommene und von den griechischen Denkern bereits in aller Präzision gelehrte Gedanke eines periodischen Entstehens und Vergehens von Weltbildungen liegt ganz ohne Zweifel vielen der griechischen Mythen zum Grunde; schwerlich auch besitzt einen andern Sinn jener ägyptische Mythos vom schlangengestalteten Kneph, der im Munde das Symbol der Welt trägt, das Ei, — er öffnet die Augen und schließt sie, öffnet und schließt immer wechselnd, und jedesmal beim Öffnen der Augen wird das geheimnisvolle Ei von lebendigem Lichte durchflammt, und jedesmal wieder in Dunkel verhüllt, wenn die Augen sich schließen. — Noch Vieles und Großes, von solcher und von andrer Art, spricht zu uns, auch ohne Worte, und überredet und überzeugt uns, daß wir den Alten Gedanken nicht allein sondern auch Kenntnisse von bedeutender Art zutrauen

Wissenschaft ist zuerst vorhanden in der Abstraktion der Denker, die darauf, wegen des Parallelismus zwischen dem Denken und der Erfahrung, in dieser ihre Bestätigung findet. So ist der Gang in aller Wissenschaft; die Astronomie bietet nur ein besonders deutliches Beispiel für dieses Verhältnis zwischen der früh vorhandenen Abstraktion und ihrer späten Anwendung in der wissenschaftlichen Erfahrung, für das Verhältnis zwischen den Alten und den Neueren.

Daß die Alten auch in Einzelheiten Mancherlei gewußt haben, was von den Neueren nur ausgebaut und entwickelt worden ist, und daß manche Kenntnisse, die für spezifisch modern gelten, ihnen bekannt waren, unterliegt keinem Zweifel (nach Ael. hist. an. XVI, 29 hat es z. B. den Anschein, als hätte bereits Empedokles die Tierfossilien gekannt, und dergleichen ließe sich noch sehr Vieles anführen), ebensowenig: daß sie direkt wiederholt und übrigens nicht nur ihre Gedanken, sondern auch ihre Untersuchungen unmittelbar zur Grundlage der neueren Forschung gemacht worden sind, so wie denn z. B. Kepler, von dessen inniger Beziehung zu den pythagoräischen Ideen oben genug die Rede gewesen, nachgewiesenermaßen Tabellen des Ptolemaios benutzt hat. Der wichtigen Entdeckungen aber gar, die den Neueren gänzlich zu Unrecht zugeschrieben werden, ist eine Unzahl, worüber zu

---

müssen. Wenn wir uns dazu entschließen können und z. B. den Ägyptern, die vor 5000 Jahren gelebt haben, recht viel zutrauen — vielleicht ist dann auch das Rätsel der Cheops-Pyramide gelöst. Wir müßten ihnen so viel zutrauen wie neue Ermittelungen verdienstvoller Forscher (Smith, Taylor) über die Cheopspyramide herausgebracht haben, die wohl kaum, der bisherigen Annahme gemäß, ein Königsgrab, wenn aber, dann ganz gewiß nicht allein nur ein Königsgrab gewesen ist. Daß es sich um zufällige Übereinstimmung handle, dagegen spricht die Vereinigung der nachfolgenden hauptsächlichen Angaben: Die doppelte Höhe der Pyramide steht zu ihrem Umfange im Verhältnis von 1:3,14159 — das ist, mit genauer Angabe der ersten fünf Dezimalstellen, die Zahl π des berühmten Problems von der Quadratur des Zirkels; das Verhältnis des sogenannten Pyramidenmeters (25 engl. Zoll) zur Größe der Granittruhe in der Königskammer ist ein derartiges, daß darin die Bestimmung des spezifischen Gewichts der Erde gefunden werden kann; das Pyramidenmeter mißt genau den zehnmillionsten Teil des Polarhalbmessers der Erde; die Multiplikation der (ursprünglichen) Pyramidenhöhe mit einer Milliarde entspricht dem mittleren Abstande der Erde von der Sonne; die Pyramide ist vollkommen nach der Polhöhe orientiert; der Eingangsschacht ist gleich einem Fernrohre auf den Himmelspol eingestellt.

reden besondere Bücher erforderlich wären. Hierher ist, um wenigstens noch auf ein merkwürdiges Beispiel zu verweisen, das nicht der Astronomie entnommen sein soll, die Entdeckung der Blutbewegung zu rechnen. Platon wie Aristoteles ist der Blutkreislauf wohlbekannt (von Aristoteles stammt auch die bei uns noch gebräuchliche Benennung Aorta für die aus der linken Herzkammer der Wirbeltiere sich erhebende stärkste Schlagader), und vor Allem Hippokrates! Antonides van der Linden, der Herausgeber der Werke des Hippokrates, nach dessen Ausgabe die folgenden Stellen zitiert sind, hat darüber eine Schrift verfaßt, Leiden 1659: Hippocrates de circulatione sanguinis. Hippokrates sagt, daß „die Adern, die sich durch den ganzen Körper verbreiteten und Geist, Flüssigkeit und Bewegung in demselben hervorbrächten, allesamt Zweige einer einzigen Ader wären (Hippocrat. (Linden) I p. 304 S. 17 l. de venis);" es ließe sich bei dieser Blutbewegung nicht von einem Anfang und einem Ende reden, denn an einem Kreise läßt sich weder Anfang noch Ende finden, doch sei das Herz die Quelle, durch welche das Blut in alle Teile des Körpers gebracht würde (Ib. I, de alim. p. 596 S. 7); das Herz und die Adern wären unausgesetzt in Bewegung (De principiis I, 116 S. 7); er nennt die Adern die Bäche, welche den menschlichen Körper anfeuchteten und das Leben in alle Teile des Menschen verbreiteten (De corde, I p. 291 S. 5) und vergleicht an einer andern Stelle das bewunderungswürdige System der Blutbewegung mit einem Knäuel, dessen Fäden übereinanderlaufen. Es scheint nicht einmal Hippokrates der eigentliche erste Entdecker des Blutkreislaufes gewesen zu sein, denn er spricht davon nicht wie ein Entdecker, sondern überall wie von etwas Bekanntem und Selbstverständlichem, (— man hat wohl überhaupt unzulängliche Vorstellungen sowohl von den physiologischen wie auch von den anatomischen Kenntnissen, die bei den griechischen Ärzten Allgemeingut waren: was die letzten betrifft, so wird darauf durch eine Bemerkung Galens Licht geworfen, der von den alten Ärzten sagt, „daß sie von Kindheit an durch ihre Eltern im Sezieren der Körper ganz eben so wie im Lesen und Schreiben eingeübt worden seien"). Wie es sei, man wird nicht leugnen können, daß Hippokrates zum mindesten den großen Kreislauf gekannt hat, und es ist für die Geschichte der Medizin, ja es ist für jeden Mediziner eine Schande, dies nicht zu wissen. Hippokrates wäre wenig-

stens in Hinsicht auf den großen Kreislauf eben so gut als Vorläufer Harveys zu nennen wie Servet als Entdecker der „kleinen Zirkulation" genannt wird. Harveys Verdienst bliebe immer noch außerordentlich genug, auch wenn nichts übrig wäre, als daß er die Tatsache des Blutkreislaufes nachentdeckt und neu begründet hätte.

Mit einer sehr großen Zahl Entdeckungen, die den Neueren zugeschrieben werden, geht es nicht anders: wollte man nur darauf Aufmerksamkeit wenden — wenn Derlei in diesen Tagen der Tendenzkonstruktion zu den Möglichkeiten gehört — so würde man ganz ohne Zweifel finden, daß hinsichtlich vieler Entdeckungen die Alten nicht allein nur die Vorgänger der Neueren, sondern daß diese die Nachgänger der Alten sind und daß ihnen nur die Nachentdeckung und die neue Art der Begründung zukommt. Ja ja, die Alten, — „die verdammten Vorausnehmer, die Alten", sagt der wundervolle Swift. Man sollte anfangen, es zu einem gerechteren Urteile zu bringen. Ein Jeder, der angehört hat, was von den Leistungen und wissenschaftlichen Eroberungen der Neueren gerühmt wird, der müßte, bevor er derlei nachspricht, auch anhören, was hier von den Alten zu sagen ist. Will man wieder Augen und Ohren bekommen für die Alten und zu einem bedachtsameren Urteile über das gelangen, was unsre empirische Wissenschaft ihnen verdankt, so gilt es zunächst aus dem brutalen und hochmütigen Entwicklungsschwindel herauszukommen (aus der alle geschichtliche Betrachtung von vornherein unmöglich machenden Konstruktion vom immer-wissenschaftlicher-werdenden Denken im Allgemeinen und vom Übergewicht unsres wissenschaftlichen Denkens über alles Frühere im Besonderen), und selbstverständlich ist auch nötig, gewisse Kenntnisse zu erwerben, die nun einmal zum Urteilen erforderlich sind, und die man nicht länger mißbrauchen wird, nachdem man sie in dem richtigen Zusammenhange aufgefaßt hat. Immer noch wird man dann natürlich in den bei weitem meisten Fällen nichts als die Übereinstimmung des Alten und Neuen und keineswegs auch zugleich, wo er denn überhaupt statthat, auch den innerlichen Zusammenhang vor Augen haben und daß tatsächlich, wie bei der Entdeckung des Coppernicus, der Ausgang des Weges von den Alten genommen wurde. Hätte nicht Coppernicus selber darüber auf so unzweideutige Art berichtet, die Neueren würden schwerlich diesen

wahren Hergang der großen Angelegenheit glaublich finden. Es berichtet aber nicht ein Jeder, nur so in der Sache lebend und an nichts denkend als die Wahrheit zu ehren, mit so treuem Bestreben aus offenem und herrlichem Gemüte wie Coppernicus berichtet hat, dieser große Mann der Wahrheit, dieser Mann ohne Eitelkeit, und so wird man schwerlich für viele Fälle möglich halten, was doch ganz gewiß in nicht wenigen wirklich gewesen ist. Eine Geschichte der modernen Entdeckungen müßte ein Kapitel über die menschliche Eitelkeit enthalten und im Besonderen über die Verschwiegenheit der Entdecker und über allerlei Merkwürdiges reden, was sich uns da zeigt. Es bietet sich das Merkwürdige: daß beinahe alle Entdecker ihre Entdeckungen als etwas durchaus Neues vortragen; danach aber wird man im Verlaufe der Darstellung überrascht durch Berufung auf Frühere, die bereits ebenfalls diese Entdeckung schon gekannt hätten, obwohl sie natürlich noch nicht die eigentlichen Entdecker seien, —was auch ganz gewiß die neuen Entdecker selber glauben, weil sie ihre neue Begründung oder auch nur ihre neue Darstellung für die eigentliche Entdeckung halten; ja Viele erwähnen zunächst gar nichts von den Früheren, und allererst, wenn sie sich durch Widerspruch in die Enge getrieben sehen, rücken sie heraus mit solcher Kenntnis und stützen sich dann auf Vorgänger als auf Autoritäten, die bereits das Gleiche vorgebracht hätten. Und je mehr wir zurückgehen in die Geschichte der Entdeckungen der letzten Jahrhunderte, desto häufiger treffen wir noch Berufungen auf die Alten, je größer aber, gegen unsre Zeiten hin, die allgemeine Unbekanntschaft mit den Alten geworden, und je mehr damit und infolge der stupid enthusiastischen Verachtung von Seiten der Entwicklungsmetaphysik ihr Ansehen gesunken ist, und je leichter andrerseits unter uns die Anerkennung gewisser wissenschaftlicher Wahrheiten um ihrer selbst willen möglich geworden, desto spärlicher finden wir die Alten erwähnt. Auf dies alles hätte eine Geschichte der wissenschaftlichen Entdeckungen Rücksicht zu nehmen, vor allem aber natürlich auf das eigentliche Verhältnis der Empirie zu den abstrakten Grundgedanken, worauf es uns hier hauptsächlich ankommt, und wovon ich genug gesagt zu haben glaube.

Noch weit unverkennbarer zeigt sich (davon hier nur in aller Kürze), hinsichtlich der Gestaltung des Lebens in der sozialpolitischen Wirklichkeit sowohl die Übereinstimmung des

Denkens mit dieser wie auch die Rolle, welche das Denken dabei spielt. Ich habe schon oben der Abstraktionen von der sozialen Praxis neben denen von der wissenschaftlichen Lebensfürsorge Erwähnung getan und habe auch bereits darauf hingedeutet, daß jene in ihrer Verwirklichung noch sehr weit hinter dieser zurückstehe. Aber daß die Verwirklichung begonnen hat, und daß es sich tatsächlich um Verwirklichung sozialpolitischer Abstraktionen handelt, das springt hier ohne weiteres in die Augen. Politische und soziale Umwälzungen und Reformen sind nicht möglich ohne vorhergängiges tiefes Bewußtsein des neu zu Verwirklichenden in der Abstraktion. Hier tritt die doktrinäre Abstraktion geradezu als bestimmte Forderung auf, der Gedanke beruft sich auf das ausschließliche Recht seines Inhaltes, der praktisch verwirklicht werden müsse; er prophezeit die zukünftige Ordnung und verurteilt die gegenwärtige. Die bestehende Empirie, die allgemein angenommene und gesetzlich geschützte Praxis der Gesellschaft gilt eben so wenig gegen die Abstraktion von der Gesellschaft als wenig die Sinnenerfahrung gegen die wissenschaftliche Abstraktion gilt; das Bestehende wird von der Abstraktion für falsch erklärt, wird von ihr korrigiert, die Abstraktion fängt ganz von vorn an, der Gesellschaft, der Geschichte ihr eigentliches Fundament zu legen und sie von neuem aufzubauen nach ihrem Prinzip. Die ganze moderne Völkergeschichte ist Errichtung der neuen Gesellschaft auf dem Grunde der Abstraktion. Da ist nichts von Entwicklung des empirisch Geltenden zu gewahren, sondern umgekehrt wird mit dem Geltenden völlig aufgeräumt. Königtum, Adeltum, Priestertum wird immer weiter zurückgedrängt, und das allgemeine Volkstum erhält sein Recht. Das ist die richtige Abstraktion von der Gesellschaft, die nun umgesetzt wird in die Praxis. Sie wird verwirklicht, anders wie das Wissenschaftliche: nicht durch Einzelne, sondern durch eine Mehrheit innerhalb der Gesellschaft selbst, die mächtig wird über den widerstrebenden Teil derselben und über die Regierungen, denen sie nach und nach das Gewollte abzwingt. Die Abstraktion muß hier, bevor sie verwirklicht werden kann, in der Gesellschaft selbst erweckt sein, denn die Gesellschaft selbst ist es allein, durch welche die Änderung in ihren Einrichtungen hervorgebracht werden kann, die Eine Gesellschaft selbst ist es, die eine andere wird. Sie wird es dadurch, daß das abstrakte Prinzip

immer lebendiger sich ausbreitet auf immer mehr Einzelne, bis endlich das Recht der Abstraktion, das ihr zukommt kraft der tieferen Erfassung des Ganges der Geschichte, im allgemeinen Enthusiasmus sich erhebt und zur Macht der neuen Ordnung wird. So verwirklichen sich die Abstraktionen, die von den Denkern in ihrer philosophischen Sozialpolitik aufgestellt worden sind, eine nach der andern. Man forsche nach in ihren Schriften, so wird man unterrichtet sein, wie weit wir mit unsren Lebenszuständen in der Geschichte halten und wird wissen, wohin Alles geführt wird. Ich weise besonders auf Spinozas Politik hin als auf diejenige Schrift, die am deutlichsten die Übereinstimmung der ganz reifen idealen Forderung mit dem bisherigen Gange der Geschichte offenbart, in der sich auch so manche Einzelforderung findet, deren Erfüllung heute bereits sehr leicht möglich wäre, obwohl sie bis jetzt noch schmerzlich von allen freiheitlichen Naturen entbehrt wird, wie z. B. die Abschaffung der gerichtlichen Eidesleistung bei dem Worte Gott (— warum aber nicht mit der Gedankenlosigkeit z. B. im Adieu aufhören? Der Griechen Ὑγίαινε war schön wie ihr Χαῖρε! und statt Adieu gibt es auch bei uns: Bleib gesund! oder Auf Wiedersehn!) Auch sogar der Gang der geschichtlichen Einzelheiten wurde vielfach von den Denkern vorherbestimmt. Ich will bemerken, daß es nicht bloß erst Rousseau gewesen ist, der die große französische Revolution vorausgesagt hat: viel genauer, nach allen ihren einzelnen tatsächlichen Phasen der Entwicklung hat dies schon getan Platon im achten und neunten Buche der Republik. Genug, die Übereinstimmung der philosophischen sozialpolitischen Abstraktionen mit dem konkreten Lebensgange in der neueren Geschichte ist die allerdeutlichste, diese vollzieht sich förmlich programmmäßig, — und keine Reaktion und keine Restauration kann Halt gebieten, wo der Gedanke Geschichte macht und eine Freiheit ausruft für die Menschen. Alles um uns herum ist Verwirklichung der Abstraktion, man blicke nur um sich herum und verschließe nicht die Augen vor dem unaufhaltbaren Fortgange der großen geschichtlichen Umwälzung. Alles wird, im Ganzen wie im Einzelnen, wirklich so, wie es vorher formuliert ward in der Abstraktion. Auch die Organisation der Arbeiterpartei und die praktische Politik, die sie treibt, ist nichts anderes als der in Funktion gesetzte abstrakte Gedanke, der längst vorhanden war, bei uns in Deutschland zuletzt durch

Hegel formuliert und durch Lassalle in großartiger Weise in die Tat der Praxis umgesetzt. Lassalle wäre hier noch als besonders lehrreich hervorzuheben. Musterhaft läßt sich an ihm studieren, wie die Taten des sozialen Lebens aus der Abstraktion emporsteigen. Schritt für Schritt läßt sich das verfolgen an dem Gange dieser merkwürdigen Doppelnatur, in der das lebensvollste wissenschaftliche Denken und die Praxis des Demagogen (aber des echten Demagogen, der das Volk den Weg zur Freiheit führte), des Agitators und des Politikers von größtem Weitblicke sich durchdringen. An ihm besitzen wir eines der deutlichsten Beispiele, wie nicht die Geschichte die Männer macht, sondern wie Männer die Geschichte machen, nachdem der klare Gedanke Männer gemacht hat.

7.

Es wäre über all Dieses noch unendlich viel zu sagen. Es ließen sich zu den hier und anderswo in diesem Werke bereits angeführten Beispielen noch viele andere hinzufügen. Für die Rolle der Abstraktionen bei den großen Entdeckungen und Findungen soll noch daran erinnert sein, daß auch Amerika durch nichts anderes als durch eine hypothetische Abstraktion entdeckt worden ist. Mit derlei nun und mit den Nachweisen im Einzelnen mögen sich fortan Andere befassen, wobei ich ihnen gern mit dem, was ich noch zur Sache weiß, dienen will. Mir kommt es nicht so sehr auf die Fülle der Beispiele an als auf den Gesichtspunkt der Betrachtung; diesen mögen die Männer der Erfahrungswissenschaft ins Auge fassen, sich an den sehr nützlichen Kern der hier gegebenen Auseinandersetzung halten und sich nicht schämen, dessen Coppernicus sich nicht geschämt hat. Coppernicus war a u c h naturwissenschaftlich gebildet, aber nicht so sehr, daß es ihn ins Unglück gestürzt hätte, vielmehr hat ihn das Denken, haben ihn die Denker wieder zu sich gebracht. Coppernicus hat sich nicht geschämt, von den Genossen seiner Wissenschaft, von den Astronomen hinweg sich an die Denker zu wenden*), und so mögen es alle Männer der

*) weswegen ihm aber sein grenzenloses Verdienst nicht geschmälert oder gar bestritten werden darf, wie dies von Vielen geschehen ist: „man müsse sich billig wundern, daß ein klar von den Alten gelehrtes System wie das coppernicanische, seinen Namen von Coppernicus erhalten habe". Aber so machen sie es in ihrer Verlegenheit, bei ihrem gänzlichen

Erfahrungswissenschaft im ähnlich gegebenen Falle halten. Wo es mit den angenommenen Voraussetzungen nicht ohne inneren Widerspruch geht, und wenn doch, was aus diesen Voraussetzungen folgt, durch die Erfahrung nicht bestätigt wird, und alle ihre Fachgenossen sie im Stiche lassen, so mögen sie zusehen, ob nicht einer von den Denkern anders über die Sache

---

Unverständnis des Verhältnisses zwischen dem Abstrakten und dem empirisch Wissenschaftlichen: entweder das Abstrakte wird gänzlich ignoriert, als wäre es nicht vorhanden gewesen und günstigen Falles als trübe Vorahnung des Wahren bezeichnet, oder sein Vorhandensein wird zugestanden und zugleich der empirischen Verifikation jegliches Verdienst abgesprochen. Nein, nein, Coppernicus hat sich ohne Zweifel seine Entdeckung bei den Alten geholt, so bezeugt er es selber, so wurde es auch von den Zeitgenossen aufgefaßt, so bezeichnet sie auch die erste Verdammung vom Jahre 1616 als falsam illam doctrinam Pythagoricam —: aber das heliozentrische System war bei den Alten nur als Abstraktion des Denkens vorhanden, und das Verdienst des Coppernicus ist ebenso grenzenlos, wie die Anwendung und empirisch wissenschaftliche Bewährung dieser Abstraktion grenzenlos bedeutend und fruchtbar ist. Und so groß wie die Tatsache ist, die Coppernicus zur Anerkennung unter den Menschen gebracht hat und so ungeheuer schwierig es hielt, diese Tatsache zur Anerkennung zu bringen, so groß wird seine Name unter den Menschen bleiben und wird nicht geschmälert werden durch die undenkenden Schwätzer, die jedesmal zu dem Großen, solang es noch nicht allgemein anerkannt ist, sagen: es ist Unsinn! nach der allgemeinen Anerkennung aber: es ist ja eine alte Wahrheit! Die Größe und die Schwierigkeit der coppernicanischen Tatsache —: es gibt für die Menschen nur diese einzige Tatsache von dieser Bedeutung und Tragweite, und ihr zur Anerkennung hindurchzuverhelfen war unendlich schwierig, weil der allerhartnäckigste Sinnenschein dagegen stand. Doch wollen wir nicht vergessen: die Schwierigkeit hätte noch größer sein können. Wenn nämlich unsre Erde ohne Achsendrehung wäre, wie der Mond es ist. Nehmen wir einmal an, daß die uns nicht zugekehrte Seite des Mondes (nur $^{3}/_{7}$ von der Mondoberfläche ist uns beständig sichtbar, $^{1}/_{7}$ wird sichtbar je nach den Schwankungen des Mondes, und $^{3}/_{7}$ bleiben beständig unsichtbar) nehmen wir einmal an, daß dieser von uns abgekehrte Teil der Mondoberfläche Luft und Wasser, Pflanzen, Tiere und auch Menschentiere besitzt — ob es trotzdem den Monddenkern gelungen sein könnte, mit ihren Abstraktionen das Richtige zu treffen über die Kugelgestalt ihres Wohnortes, über sein Verhältnis zu der ihnen unsichtbaren Erde und über seine Bewegung, und ob die Wissenschaft der Mondgelehrten über dieses alles zur Wahrheit hindurchgekommen wäre? Ich glaube es. Denn die Kraft des abstrakten Denkens ist groß, und die Wissenschaft muß ihr nach. Und wenn unsre Sonne unsichtbar wäre — wir brauchten die Erfahrung nicht, um sie zu erschließen.

gedacht hat und mögen versuchen, über das von Andern schon Gedachte auch nachzudenken, — vortrefflich erkennt Liebig „das Geheimnis all derer, die Erfindungen machen, darin, nichts als unmöglich anzuschauen". Er meint aber: nichts Denkmögliches. Allem, was nur übrigens wirklich denkbar ist, mögen sie mit Ernst und Eifer nachzudenken versuchen, selbst wenn es eine Meinung betrifft, die der allgemein geltenden wissenschaftlichen Überzeugung absurd erscheint. Wenn es nichts weiter ist als dies, so bleibt immer noch große Hoffnung, in dem allgemein für absurd Gehaltenen die Wahrheit zu finden.

Wollten sie so suchen, so würden sie gewiß finden, sogar das Allergrößte und weitaus Allerwichtigste würden sie finden, — das kann ich mit Gewißheit sagen: denn ich weiß und habe schon gesagt, wo es gefunden wird. Bei Spinoza wird gefunden, was denn doch noch weit mehr ist als Beihülfe zum Auffinden einzelner Gesetze und Lehren für ein Spezialgebiet: die ganze Bewegungslehre in ihrer prinzipiellen, auf alle Gebiete der wissenschaftlichen Arbeit anwendbaren Formulierung. Das allgemeine wissenschaftliche Denken ist im Vergleich mit der hier vorgezeichneten wissenschaftlichen Auffassung noch überaus schwach. Nicht, daß nur erst einige Gebiete nach dem Prinzip der Bewegungslehre wirklich erhellt und empirisch anschaulich gemacht worden sind — darüber zu klagen wäre ein törichter Übereifer und eine frevelhafte Undankbarkeit gegen die schon vorhandenen großartigen Leistungen und gegen die Bemühungen der Spezialforschung, — wahrlich nicht deswegen nenne ich das allgemeine Denken wissenschaftlich schwach und unvollkommen. Sondern aus dem Grunde, weil es fortfährt zu tun, was es getan hat, weil es sich noch ganz ebenso wie in jenen ersten Zeiten der beginnenden Aufklärung, für Alles was noch nicht mathematisch evident erwiesen ist und seiner Natur nach vielleicht so nicht erwiesen werden kann, auf das Hartnäckigste in seinem Asylum ignorantiae hält. *Es wird die Allgemeingültigkeit der Bewegungslehre nicht verstanden.* Solange nach wie vor mit religiösen, metaphysischen, moralischen Ursacherklärungen weiter erklärt wird, solange unter uns der Gebrauch falscher und abergläubischer Ursachen neben dem Gebrauche der wahren Ursachen und im eigentlich offenkundigen Widerspruche zu ihrem *Begriffe* noch fortbesteht, und sei es auch nur als äußerster erklärender

Hintergrund im Denken; solange nicht wirklich Ernst gemacht wird mit der völligen Identifikation von Kausalität und Bewegung, welche letzte als der einzige Inhalt dieser relativ wirklichen Welt der Dinge anerkannt wird, ohne daß man versucht auch noch nebenher Anderes, wie Raum und Zeit, in diese hineinzuschmuggeln (Raum und Zeit, die allerdings an sich nicht wahrhaft Andres sind, aber doch als wären sie Andres betrachtet und behandelt und zu endlosem Geschwätz und tiefsinnig klingender Absurdität mißbraucht werden) — so lange ist wahrlich die Bewegungslehre noch nicht wirklich die Grundlage der ganzen wissenschaftlichen Anschauung, ist noch nicht das Denken des praktischen Verstandes auf seine ganze Wahrheit gestellt, und so lange ist die Prunkrede der Zeit, wir besäßen die Auffassung von der Natur als einer Einheit, eine gedankenlose und kindische Rede, ein ungeheurer eitler Selbstbetrug des Volksdenkens der Zeit, der durch die Gedanken und das Gebahren des Volkes dieser Zeit in flagranti widerlegt wird. Ich sehe keinen einzigen, der so wie Spinoza eine einheitliche Auffassung von der Natur besitzt: denn die Einheit der Natur und den inneren Zusammenhang aller Erscheinungen versteht nur, wer alle Erscheinungen in der Abstraktion der Bewegungslehre versteht.

Doch will ich damit gewiß nicht sagen, daß dieser allgemeine, wenn auch beste Gewinn solcher abstrakten Einsicht der einzige bleibt, der sich aus der Beschäftigung mit Spinozas Bewegungslehre ziehen läßt. Es dürfte unberechenbar sein, wieviel auch im Einzelnen ihm bereits heute unsre naturwissenschaftliche Forschung verdankt. Ich weiß es nicht, aber ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß z. B. auch zwischen dem von Johannes Müller aufgestellten Gesetze von den spezifischen Sinnesenergien und Spinoza ein unmittelbarer Zusammenhang besteht: Spinoza hat die betreffende Abstraktion sehr deutlich ausgesprochen, und man weiß, was Spinoza für Johannes Müller bedeutet hat; und ohne auf Einzelheiten weiter einzugehen, will ich nur allgemein auf die frappante Übereinstimmung hinweisen, die nicht allein in den Ausschlag gebenden Gedankenresultaten, sondern oft genug selbst in dem sprachlichen Ausdrucke bei Spinoza und bei unsren besten Männern der Empirie hervortritt (auf Einiges von solcher Art, z. B. auch auf wörtliche Übereinstimmung zwischen Spinoza und Helmholtz machen aufmerksam Berendt und Friedländer in der Schrift: „Spinozas Erkenntnis-

lehre in ihrer Beziehung zur modernen Naturwissenschaft und Philosophie"), — und daß Spinoza hier der Entlehner sei, wird sich nicht wohl behaupten lassen.

Das Studium besonders Spinozas und überhaupt der Denker wird auch in Zukunft für die Männer der Wissenschaft folgenreich sein, und eine Sammlung der Gedanken dürfte sich überaus nützlich erweisen. Nicht freilich, daß man den Baum der Abstraktionen nur so zu schütteln brauchte: es ist ein seltsamer Baum, voller goldner Früchte, die aber eine nach der andern reifen; eine jede hat ihre Zeit. Oder daß ich deutlicher rede: ich bilde mir nicht ein, mit der vorgeschlagenen Sammlung ein unfehlbares Mittel zur Schnellgeburt der Abstraktionen im Volke gefunden zu haben, — im Ganzen müssen wir abwarten, wie und wohin der Weg der induktiven Forschung führt, und wenn die Stunde gekommen ist, daß sie erweckt werden sollen, werden die Abstraktionen ihre Zeit nicht versäumen. Aber dennoch wird Niemand ermessen können, welch einen Segen es brächte, wenn die Männer der Wissenschaft gleichsam immer da wollten gegenwärtig sein, wo Alles entsteht, was noch entstehen soll und gedankenweise Alles schon vorhanden ist, was in die Arbeit der Wissenschaft kann umgewandelt werden, wenn sie die Vorforderungen der Abstraktionen beständig vor Augen hätten, die noch der Nutzung und Bewährung durch geniale Leistungen harren. Wir wollen nicht vergessen: unsre ganze Wissenschaft lebt zur Zeit noch von sehr wenigen Hauptabstraktionen und den Schlüssen aus ihnen, — es sind aber der Abstraktionen sehr viele, die eine noch ungeahnte Fülle und Überfluß ausströmen werden; wir wollen nicht vergessen über allem Voransein in der Lebensfürsorge, wie sehr wir doch auch noch zurück sind. Bei weitem die meisten Menschen haben noch nicht das Allernotdürftigste von dem, was sie mit Recht verlangen und müssen, unterhalb der Grenzen der Armut, elend um wenig mehr als um das nackte und fast freudenlose Leben sich quälen, was sich doch auch wohl hören lassen darf neben dem Geschrille von der „Höhe unsrer Kultur", — alles vernünftige Verlangen deutet hin auf Abstraktionen, die noch nicht verwirklicht worden sind in der Praxis der allgemeinen Lebensfürsorge, bei welchem allen nicht der Wunsch der Vater des Gedankens ist, sondern der Gedanke ist der Vater aller Erfüllung.

Unsre wissenschaftlichen Gedanken, mag es nun damit in den einzelnen Männern der Wissenschaft im Einzelnen hergegangen sein wie es will, — im Ganzen steht doch die Wahrheit fest, daß sie äußerlich und geschichtlich ihre Wurzel in dem Denken der Denker haben. In dem ganzen Gewebe unsrer jetzigen Wissenschaftsgedanken finden wir keine neuen Fäden eingeschossen, die nicht schon bei den früheren Denkern zu finden wären, und noch viel andere alte Fäden ihrer Gedanken, die allesamt unverloren, würden das Gewebe noch um vieles breiter und bunter erscheinen lassen, wenn sie hineinverwoben werden könnten. Und an der ganzen Einheit und Vollkommenheit der abstrakten Systematik hätten die Männer der Erfahrungswissenschaft nicht allein beständig die unendliche Aufgabe der Praxis vor Augen, die freilich im Vergleich zu jener immer unvollkommen bleiben und um so unvollkommener erscheinen wird, je mehr die praktische Wissenschaft genötigt ist, ins Einzelne zu gehen. Die Abstraktion verhält sich zur Spezialforschung aus der Erfahrung wie das Ganze zu seinen bis ins Unendliche immer kleiner werdenden Bruchteilen. *Aber eben darum sehnt sich jeder echte Mann der Praxis aus der Teilung und Gebrochenheit heraus*, denn ein Ganzer ringt immer nach dem Ganzen; und wenn es denn wahr wäre — was Niemand länger für wahr halten wird, der auch nur für die hier beigebrachten Zeugnisse die Augen nicht gewaltsam zumachen will, auch wenn ihm dadurch übrigens gar nicht der Blick erschlossen ward für den innerlich lebendigen Zusammenhang, der zwischen den Abstraktionen der Denker und der empirischen Wissenschaft obwaltet — aber auch wenn es wirklich so wahr wäre, wie es nicht wahr ist, daß die Männer der Wissenschaft die Abstraktionen, mit denen sie zu tun haben, besser wissen als die Denker, die sie „nur erst in abstracto" gekannt haben: so kann doch jedenfalls nicht bestritten werden, daß die Denker sowohl diese wie auch noch andere, ja alle Abstraktionen kennen, und jedenfalls bleibt es dann zu beklagen, daß die Männer der Wissenschaft nicht auch noch die übrigen Abstraktionen *wenigstens abstrakt* hinzuwissen zu denen, die sie in concreto schon wissen. Ich will nicht die ganze Sache umkehren, wie ich vielleicht müßte und dürfte nach Allem, was ich gezeigt habe: ich will hier nicht behaupten, daß die Empiriker von den bereits angewandten

Abstraktionen weniger verstehen als die Denker, weil sie tatsächlich, ausgenommen die scharfe und schlagende Hauptformulierung selbst, die sie eben von den Denkern entlehnt haben, in all dem übrigen abstrakten Gedankenausdruck darüber so viel unvollkommener sich zeigen als diese. Aber ich wünschte ihnen von ganzem Herzen wenigstens die Vorahnungen zu allen rechten Abstraktionen! Hätten sie die, so würden sie nicht dulden, daß unter uns über alles noch nicht in concreto Gewußte so jammervolle Gedankenlosigkeit und Mißgedanken groß und hochtrabend werden; und (da ja doch niemals die Breite der Empirie so breit sein kann wie die Tiefe des Gedankens tief und unendlich ist) wie gar herrlich müßte es stehen, wenn allezeit dem Stande des empirischen Wissens die Einheit des Denkens hinzugesetzt würde! Wie herrlich würde es stehen um die Männer der Wissenschaft, wenn sie sich mit der lebendigsten und reichsten Anschaulichkeit des Denkens in das Grundgesetz von der Bewegung, nach seinem allumfassenden Umfange begriffen, hineinvertieften! .... Erstaunlich und entzückend ist die Macht einer erkannten Wahrheit, denn sie zeigt uns viele Tatsachen nach ihrem wirklichen ursächlichen Zusammenhange, und ohne Ende folgt aus ihr immer neues Wahres, — was aber soll ich sagen über die Macht und Pracht dieser Wahrheit des Grundgesetzes von der Bewegung, woraus fort und fort alle die übrigen Wahrheiten folgen, die uns die Tatsachen erklären, und die mit allen Tatsachen übereinstimmt?! Es ist mir eine wunderbare Lust zu leben schon allein deswegen, weil ich dieses Grundgesetz von der Bewegung und die aus ihm folgende wissenschaftliche Systematik denken kann!

Warum ist es denn, daß alle die edleren Männer der Wissenschaft das wissenschaftliche System, welches alle die Einzelwissenschaften untereinander verbindet, warum suchen sie es denn und beklagen so schmerzlich, daß es nicht vorhanden ist? Und es ist doch so, und ist doch Tatsache, daß sie nicht bei ihren Erfahrungen stehen bleiben, sondern streben immerfort über diese hinaus zum Systematischen und zur philosophischen einheitlichen Erfassung. Und das hat doch wohl eine Bedeutung, daß sie immer wieder gezwungen werden, sich der von ihnen so gehässig verfehmten Philosophie zuzuwenden; und ist es denn zum Spaß, daß die Philosophie sich berührt mit allen Wissenschaften, oder liegt darin eben dieses, daß sie die Einheit aller

Wissenschaften und das System der sämtlichen Prinzipien ist? Warum denn also suchen sie, was doch vorhanden ist? Darum — weil ihnen der Zusammenhang mit dem abstrakten Denken abhanden gekommen ist. Sie gleichen nun Blinden, indem sie suchen, was nicht verloren ward. Sie hätten nur nötig, alles, wie es vorangegangen bis zu den praktischen Leistungen, von diesen aus nach rückwärts zu verfolgen auf die eigentlich erzeugenden Gedanken und Hauptgedanken und endlich auf das höchste zentrale Grundgesetz zurück, dem selber kein anderes übergeordnet noch nebengeordnet erscheint, woran aber Alles in der natürlichen Gliederung der Subordination hängt, und von dem zu allem Besonderen ein stufenweises Herabschreiten führt. Sie brauchten sich nur aus der Welt der Praxis hineinzuversetzen in die Welt der Abstraktionen, so hätten sie die Aufeinanderfolge der Wissenschaften nach der Aufeinanderfolge ihrer Grundbegriffe, so hätten sie die Klassifikation, die Systematik, die Einheit der Wissenschaft und den Faden durch das ungeheure Labyrinth*).

8.

Ich habe betont und betone nun noch einmal, daß das vollendete Gedankengebäude der Wissenschaft, die Abstraktion des Grundgesetzes und alle Abstraktionen und Prinzipien, welche daraus folgen, nicht der eigentlichen Philosophie zuzurechnen sind, sondern dem praktischen Verstande. Wenn die Männer der Wissenschaft sich zurückgeführt finden auf das Grundgesetz und auf die Grundwissenschaft, so haben sie damit noch nicht philosophiert; sie sind damit immer noch im praktischen Verstande und in der wissenschaftlichen Weltanschauung, die wir Philosophie der Wissenschaft nennen können, aber um Alles nicht mit der Wissenschaft der Philosophie, mit der eigentlichen Philosophie verwechseln dürfen. Philosophie ist etwas ganz

*) Wenn Ernst Mach sagt: „Es ist höchste Philosophie (?) des Naturforschres, eine unvollendete Weltanschauung zu ertragen und einer scheinbar abgeschlossenen, aber unzureichenden, vorzuziehen," so ist dies richtig, wenn unter Weltanschauung verkehrt verstanden wird: absolute Philosophie. Philosophie ist unsre Weltanschauung nicht, sondern unser Denken der relativen Wirklichkeit im praktischen Verstande ist sie, welcher Einen, relativ in sich unumstößlich wahren, abgeschlossenen und vollendeten Weltanschauung alle Naturforscher zustimmen müssen, wenn sie nur sich selber und ihre Sache recht erkennen.

Andres als solche wissenschaftliche Weltanschauung; wer sie damit verwechselt oder wer sie darauf aufzubauen gedenkt, der weiß nicht, was Philosophie, und weiß nicht, was Wissenschaft ist. Wenn ich jene Sammlung der Abstraktionen für die Männer der Wissenschaft wünsche, so wünsche ich damit nur, was zur Wissenschaft des praktischen Verstandes gehört. Die historische Kenntnis der Abstraktionen, die Dinge betreffend, und desgleichen eine gediegene und strenge logische Schulung — das wäre unumgänglich notwendig für Alle, die sich der Wissenschaft widmen. Ich fordere damit also nicht Ausdehnung philosophischer Bildung über sie Alle — Niemand ist wohl seiner ganzen Denkweise nach weiter entfernt davon so zu fordern als ich; ich am allerwenigsten möchte fordern, was notwendig eine Vermehrung der allgemeinen Konfusion und jener elenden Schmieralien über ihre „Welt- und Lebensrätsel" zur Folge haben müßte, deren wir nun schon genug zu kennen die Schande haben. Laßt das Philosophieren den Philosophen. Ich habe mich schon oben darüber ausgesprochen, daß es nicht gut ist, wenn die Leute der Wissenschaft selbständig philosophieren. Selbst philosophieren? Lichtenberg hat gesagt, damit seis wie mit dem Sich selbst Rasieren: „wenn mans kann, ist es sehr gut, aber man sollte nie den ersten Versuch an der Kehle machen". Die Kehle der Wissenschaft sieht infolge jener Selbstphilosophierversuche schon übel zugerichtet aus. Die Wissenschaft bedarf keiner Philosophie und ganz gewiß nicht des Unfuges, der weder eigentliche Philosophie ist noch jene Lehre von den Abstraktionen und Prinzipien ist, deren die Wissenschaft bedarf und die ebenso wie die Philosophie den Philosophen überlassen bleiben muß.

Auch die Philosophen, sage ich also, wenn sie jene letzten Abstraktionen und Prinzipien der Weltanschauung aufstellen, sind, soweit sie dies tun, nicht Philosophen: soweit sind sie Mitarbeiter am Bau der Wissenschaft des praktischen Verstandes, oder, daß ich es ausdrücke, wie ich es stets bisher ausgedrückt habe: Formulierer der Grundwissenschaft, die wir auch wohl — gerade zum Unterschiede von der eigentlichen Philosophie — die Philosophie der Wissenschaft oder des praktischen Verstandes nennen können. Es läßt sich sagen, die Philosophie habe drei Teile:

Der erste Teil der Philosophie ist der Materialismus, d. i. die Philosophie des praktischen Verstandes oder die

Grundwissenschaft von der Bewegung, die Weltanschauung, unsre relative Wirklichkeit betreffend;

der zweite Teil der Philosophie ist der Idealismus, die geistige Wahrheit, unsre absolute Wirklichkeit betreffend — Philosophie im eigentlichen und höchsten Sinne;

der dritte Teil der Philosophie beschäftigt sich mit dem Analogon, zur Kenntnis und zur Abwehr des fiktiv absoluten Denkens, das sowohl die Wahrheit des praktischen Verstandes stört wie auch die absolute Wahrheit des geistigen Denkens aufheben und an seine Stelle die eigne Verkehrtheit setzen will.

Um aber hier bei den Philosophen und ihrer Bedeutung für den praktischen Verstand zu bleiben: sie sind am besten geeignet, diese Prinzipien auf die prägnanteste Formel zu bringen, weil sie geistige Denker sind, denen nichts vom analogischen Aberglauben sich hineinmengt und die ebendeswegen (es wird dies Alles weit besser verstanden werden, wenn erst noch die Fakultäten des Geistes und des Analogon erörtert sind) die reine und echte Abstraktion des praktischen Verstandes haben, die an alles Wirkliche denkt, an Alles, was die Erfahrung jemals erweisen wird, an ihre allerentferntesten Wahrheiten und an das, was zu erweisen ihr nicht gelingen wird, und die nichts Unwirkliches hinzudenkt. Insofern sind die Philosophen Mitarbeiter an der Wissenschaft des praktischen Verstandes, inwiefern ihnen für die Abstraktionen das schärfste, klarste und umfassende Denken und weil ihnen der wissenschaftliche Vorblick eignet. Die Philosophen sind es, durch die allen den Gedanken Helligkeit und der Rede über Jegliches eine Spitze gegeben wird, sie ganz allein sind die Begriffsbildner und ihre Formulierungen sind Definitivformulierungen, die durch alle Jahrtausende hindurch Geltung behalten auch für die höchstentwickelte empirische Wissenschaft; das System ihrer Begriffe und Prinzipien ist und bleibt die Wissenschaft der Wissenschaften, weil darin das Wissen der Abstraktionen enthalten ist, welche Abstraktionen den Grund, den Anfang und das Ende und mit einem uns längst geläufigen Worte: den ganzen möglichen Gedankengehalt aller möglichen Wissenschaften und aller möglichen Praxis bilden.

Ich habe gesagt, man müsse sich zunächst einmal wundern über die Abstraktionen, damit man anfange, über sie zu

denken, und man wird sich nun um so eher wundern und um so stärker aufgefordert finden, über sie zu denken, je mehr man von der gedankenlosen, Geschichte und Wahrheit fälschenden und ganz schändlichen Auffassung nach dem Schema der Entwicklungslehre frei geworden ist; da man sich vielmehr überzeugt haben wird, wie ich schon von Anfang sagte, daß diese Hauptgedanken keineswegs in der zeitlichen Aufeinanderfolge eines Nach und Nach sich entwickeln und im Fortgange der Wissenschaften durch diese als etwas ganz Neues produziert werden, sondern daß sie, daß die ganze Lehre von der Bewegung, die uns den archimedischen Punkt bedeutet für die Erklärung dieser unsrer relativen Wirklichkeit in dieser Welt der relativen Wirklichkeit, daß davon die abstrakte Grundwissenschaft zu allen Zeiten Eigentum der Denker gewesen sei, die damit den empirischen Wissenschaften, unabhängig von ihnen, auf die gleiche Art vorangehen, wie die Abstraktionen der Erfahrung vorangehen. Das habe ich behauptet, das habe ich bewiesen. Die beigebrachten Zeugnisse sprechen dafür mit einer Klarheit, die uns nicht verdunkelt werden kann, durch die sämtlichen Professoren sämtlicher Universitäten der Welt nicht, mit ihren sämtlichen Auslegungen der geschichtlichen Tatsachen nicht, wie sie dieselben unter dem Entwickloskop erblicken, das ihnen alles Alte als verkehrt und alles Neue als richtig zeigt. Ich habe ihre Manie Geschichte und Wahrheit fälschend und schändlich genannt, und niemand wird sie anders nennen können, der mit mir jenen ehernen Wall der Tatsachen aus der Vergangenheit betrachtet hat, wobei ich keineswegs das Hauptgewicht auf die zuletzt vorgeführten Einzelheiten lege sondern auf den Nachweis: daß alle die leitenden naturwissenschaftlichen Prinzipien Denkgesetze sind, die von allen den Denkern auch bereits der ältesten Zeiten wie aus Einem Munde gelehrt worden sind. Unsre Zeit offenbart einen häßlichen und abstoßenden Charakter, einen unausstehlichen Charakter, indem sie sich selber fortgesetzt über die Maßen laut verherrlicht und dabei mit Behagen auf die Unvollkommenheit der vergangenen Geschlechter hinweist. Die Entwicklungsgeschichte hat ihr diese Signatur aufgeprägt. Sie sollte sich aber nicht länger durch die Entwicklungsgeschichte die Entwicklungsgeschichte verderben lassen, das heißt: sie sollte sich nicht länger durch den unsinnigsten metaphysischen Konstruktionsschematismus die wahrhafte historische Rückschau so gänz-

lich unmöglich machen wie bisher. Es halte sich damit niemand über die Menschheitsgeschichte aufgeklärt, von deren Verständnis er damit vielmehr himmelweit entfernt ist. Die Leute von der Entwicklungsmetaphysik verfahren in aller Hinsicht so, wie ihre Kollegen von der Religion verfuhren, denen sie gleichen, sowohl mit ihren Beweisen für die Wahrheit ihrer Dogmen wie mit ihrem Verhalten gegen Andersdenkende und mit ihrem Urteile über die Tatsachen der Vergangenheit. Ihre Beweise für ihre Dogmen gleichen auf ein Haar den Beweisen für das Dasein Gottes, weswegen sie auch nicht wertvoller sind als diese; und diejenigen Alten, die schon das Gleiche gesagt haben, was sie nun selber sagen, drücken sie auf alle Art herunter, genau so wie das Christentum mit seinem Gotte gegenüber den Göttern der Heiden tat: als wären die nicht in derselben Weise Götter wie die christlichen Götter, sondern wären eitel Luft- und Truggebilde und nur erst untergeordnete Schöpfungen einer noch lange nicht orthodoxen Phantasie, Vorahnungen allenfalls. Haben sie doch sogar das ganze Alte Testament als eine Art von besserer Vorahnung des Neuen Testamentes bezeichnet, bezeichnen es noch so, und bezeichnen in Wirklichkeit doch auch das Neue Testament, trotzdem sie sich darauf, als auf den Kanon, berufen, bezeichnen es doch im Grunde nur als Vorahnung des jetzigen wahren Christentums, oder vielmehr der jetzigen unzähligen wahren Christentümer.

Komische Leute, diese ewig Veränderlichen, niemals Denkenden, die doch ewig, mutatis mutandis, hier wie dort, das gleiche Spiel aufführen und niemals, nirgendwo den Sachverhalt des Wirklichen erkennen! Hier bezeichnen sie das Unähnlichste als das Gleiche, und dann wiederum soll, was Ein und Dasselbe ist, nicht Ein und Dasselbe sein, und gar keine Ähnlichkeit mit sich selber haben. Und immer und überall dienen ihnen die herrschenden Ungedanken zur Rechtfertigung ihrer eitlen Selbstbespiegelung, die es nicht zuläßt, daß sie wahrhaft von ihrer Geschichte erfahren, das Gewordene nach seinem Ursprunge und sich selber im Zusammenhange mit dem Gewesenen betrachten. Wenn wir aus der Geschichte lernen, was sie uns lehrt, so lernen wir nicht zuletzt dieses: daß die Menge der Menschen nichts aus ihr lernt. Die Entwicklungslehre hat ihnen nun vollends alles Gefühl für die Geschichte vertilgt. Sie haben keine Ehrfurcht vor der Tradition und sind immer noch wie

sie gewesen sind, Vandalen und Ikonoklasten des Schönen, das ihnen fremd erscheint. Sie können auch nicht einmal von ihm Bericht geben, ohne in ihrem Berichte seine schöne Gestalt zu zertrümmern und seine Würde zu besudeln, und beten immer nur in ihren eigenen Götzen sich selber an.

Das ist so häßlich wie sie stolz darauf tun, und wie ein Jeder von ihnen gewiß glaubt, wenn er nur taktfest sei in der Entwicklungslehre, damit nun ein gemachter Gesell der Bildung und mit der Geschichte ganz im Reinen zu sein. Wir aber, die wir weder gläubig sind noch demütig gegen ihren Glauben, sagen ihnen, daß dies keine Bildung und keine Geschichtsbetrachtung ist, solcherart die Wahrheit zu verschweigen, das Ausgezeichnete zu vergessen oder seiner nur in der ärgsten Entstellung zu gedenken und in all dem Schiefen und Verkehrten sich durch den Dünkel zu verhärten; und wir nehmen uns der Verworfenen, der Ungläubigen und der Ketzer an und sind selber Ketzer, Beides mit Ehren und mit Freuden, und kommen dadurch allein zu einer wirklichen Geschichtsbetrachtung, daß wir uns und unser Leben im Zusammenhange mit den ewigen Gedanken der menschlichen Gattung betrachten. Wir sagen ihnen, daß sie eine gedankenlose Geschichtsbetrachtung haben, eine Geschichtsbetrachtung, in der nicht die Gedanken betrachtet werden. Ihre Geschichtsbetrachtung liegt ganz im Argen, solang sie nur die äußerlichen Tatsachen und ihren äußerlichen Zusammenhang erforschen, nur das Politische und Soziale und alles das, was sie kulturgeschichtlich nennen, ins Auge fassen; auch wenn sie es mit mehr Gerechtigkeit gegen die Früheren täten als sie es nun tun, so würden sie doch immer noch nichts von dem eigentlich geschichtlichen Hervorgehen gewahren, solange sie nicht vor allem auf die abstrakten Gedanken Bedacht nehmen wollten: wie sie vorhanden sind und in dem großen Gange der Geschichte umgesetzt werden in alles Wirkliche der konkreten Lebensgestaltung, wie diese Gedanken zur Geschichte werden, die hereintritt in unser Leben, wie sie unser Leben sind. Die Zustände des Lebens finden ihre Erklärung nur in der Totalität des Menschlichen, und dieses liegt allein vor uns in den Abstraktionen des Denkens. Vom Leben wird ihnen nichts bekannt, wenn sie es nicht, wenn sie nicht ihr gegenwärtiges Leben und Arbeiten als Geschichte auffassen, und von der Geschichte nichts, wenn ihnen nicht die definitiven Gedanken, die ewigen

Denkgesetze bekannt sind, denen die Menschheit folgt. Keine Geschichtschreibung, wobei nicht der Parallelismus des Denkens und der Lebensgestaltung an der Spitze steht und alle die Einzelheiten der Betrachtung durchdringt; bei solcher Weise allein, indem das historisch Gewordene als Gedanke und im Zusammenhange der Gedanken begriffen wird, würden die Geschichtschreiber die wahrhafte innerliche Konstruktion der Geschichte aufweisen, und nur damit allein werden sie ihrer Pflicht gegen das Lebendige gerecht, — nicht aber indem sie mit einer von außen herangebrachten Konstruktion, die von dem mangelhaft beobachteten empirischen Zusammenhange abgezogen ward, alle Vergangenheit und endlich die ganze Natur auf ihre, der Geschichtschreiber subjektive Überzeugung hin überhören (statt sich anzuschicken, von ihr Unterricht zu empfangen), und damit doch nichts als die Beschränktheit ihres Standpunktes und den Konflikt ihres Denkens mit den Gedanken der Wirklichkeit offenbaren.

Wir haben nun solcherart geschichtlicher denken gelernt, und, entgegen der Unbildung, die als der wesentlichste Bestandteil zur heutigen Bildung unsrer Gebildeten gehört, besonders der naturwissenschaftlich Gebildeten, die, weil sie nur ihren Vater und Großvater kennen, glauben, sie hätten weiter keine Eltern gehabt, — entgegen dem allen haben wir gefunden, daß sich die leitenden wissenschaftlichen Gedanken mit ihren Wurzeln zurückverzweigt finden bis in die ältesten Zeiten, und daß überhaupt das Denken des praktischen Verstandes nach der Wahrheit aller seiner Grundzüge ein feststehendes System ist, dessen Peripherie nicht erweitert werden kann und nicht erweitert zu werden braucht. Die einzelnen Abstraktionen aus den Spezialgebieten der Forschung fügen dazu nichts hinzu, all die neue und großartige Praxis der Wissenschaft, — zu den Gedanken, zu dem Bilde der Weltanschauung hat sie nichts hinzugefügt. Und nachdem ich nun dies erwiesen und gebührend hervorgehoben habe, was von Anderen nicht beachtet worden ist, obwohl so Vieles und Großes darauf beruht, darf ich wohl erwarten, daß man — zunächst immer noch nicht mehr als nur dies — daß man sich wundere, damit man zu denken beginne. Wir halten immer noch dabei, uns zu verwundern über die Abstraktionen, — es ist so Vielerlei, worüber wir uns dabei zu verwundern haben: auch immer wieder von neuem darüber,

daß die Empiriker sich nicht verwundern, und daß sie sich das Denken über die Abstraktionen, die ihnen doch das Wichtigste sein sollten, so gänzlich aus dem Kopfe geschlagen haben. Besieht man sich ihre Meinung und soll man in der Kürze ihre Beschaffenheit angeben, so ist zu sagen, daß sie bestehe in einer verworrenen Mischung aus der empiristischen Deutung der abstrakten Begriffe (mit dieser hängt natürlich auch ihre Behauptung vom empirischen Ursprunge der wissenschaftlichen Gedanken aufs engste zusammen) und der Unanschaulichkeit der Begriffe, — ja, eigentlich kommt noch hinzu die Auffassung von richtig empirischen Begriffen, d. h. von Begriffen als Sammlung der Sinnenerfahrungen, wie denn die ganz richtigen Empiriker, die Positivisten, dafür halten, daß die Begriffe nichts andres seien. Sie sprechen nicht allein von empirischen Begriffen (das tut übrigens auch der große Aprioriker Kant ganz lustig!) sondern halten tatsächlich ihr ganzes Denken für etwas völlig Empirisches, auch all ihr wildes Metaphysizieren für etwas völlig exakt Empirisches — sie ahnen ja überhaupt gar nicht, daß sie metaphysizieren*). Doch dieses Allerfürchterlichste bei Seite gelassen: auch die gewöhnliche Konfusion, ohne Hinzutritt dieses dritten Moments der empirischen Begriffe, ist fürchterlich genug. Sie kommt also zusammen aus der empirischen Herleitung der Begriffe und aus ihrer Unanschaulichkeit — das sind zwei schöne Gaudia für die Gedankenlosigkeit, das sind die rechten plattabsurden Plausibilitäten. Das erste Gaudium ist, daß die Begriffe aus der Erfahrung von Dingen sind — woher denn sonst? Dies sind Bäume, und davon der Begriff ist der Begriff von Bäumen, von Bäumen. Und wenn ich Bäume sehe und

* Von ihrem Metaphysizieren ohne Wissen, daß sie es tun, schreibt bereits Hegel an Göthe (24. Sept. 1821) diese vortrefflichen Worte: „Ohnehin aber haben wir Philosophen bereits einen mit Ew. Exzellenz gemeinschaftlichen Feind — nämlich an der Metaphysik. Schon Newton hat die große Warnungstafel angeschlagen: Physik, hüte dich vor Metaphysik! Das Unglück aber ist, daß, indem er dies Evangelium seinen Freunden vermacht und diese es treulich verkünden, er und sie damit nichts Andres geleistet haben, als nur die unzählbaren Wiederholungen des Zustandes jenes Engländers zu geben, der nicht wußte, daß er sein ganzes Leben hindurch Prosa gesprochen. Dieser kam am Ende doch zur Einsicht, jene aber sind dermalen noch nicht so weit zu wissen, daß sie verdammt schlechte Metaphysik sprechen.

den Begriff Baum denke, das ist doch wohl zweierlei? Die Bäume habe ich beim Sehen, beim Anschauen anschaulich vor mir als Bäume, aber beim Begriff Baum habe ich keine Bäume anschaulich vor mir, ich kann den Begriff Baum denken, ohne Bäume anzuschauen — also ist der Begriff Baum doch wohl unanschaulich, und dies ist dann das zweite Gaudium, das mit dem ersten zusammenfließt zum Generalgaudium darüber: daß aus der anschaulichen Sinnenerfahrung entstünden unanschauliche Begriffe, unter denen und unter deren Funktion sie sich, wer weiß was! vorstellen mögen. Der empirische Ursprung der Begriffe aber und ihre Unanschaulichkeit sind Beides Absurditäten, und Beides vereinigt ist ganz heillos und himmelschreiend, das wird uns klar geworden sein; und jedenfalls, nach Allem, was ich ausgeführt habe, darf ich nun wohl erwarten, daß man, aus der Gedankenlosigkeit und aus der stumpfen Gewohnheit des vermeintlichen Wissens von den Abstraktionen aufgerüttelt, sich verwundere und noch einmal verwundere über Etwas in der menschlichen Natur, was man zum wenigsten dem Triebe und Instinkte der Zukunft, den die übrigen Tiere zeigen, an die Seite zu setzen habe, oder um es gleich mit ganz deutlichen Worten zu sagen: Es wohnt dem Systeme dieser wissenschaftlichen Abstraktionen ein Verstand inne, der verständiger ist als aller Verstand der einzelnen wissenschaftlich Arbeitenden, unabhängig von diesem, weit erhaben über ihm und seinen Anstrengungen, ja selbst über der Absicht und der Wahrheitsliebe aller der Einzelnen, — ein selbständiger, keinem Zufall und keiner Täuschung unterworfener, tadelloser, unentstellter, unbescholtener, ein unfehlbarer Verstand von Unerschöpflichkeit, woraus aller Verstand der Einzelnen ewig schöpfen kann und muß, der objektive Menschenverstand, worin die ganze menschenmögliche Wahrheit, alles uns Bekannte verbunden mit allem uns noch Unbekannten, umspannt sich findet.

Wer nicht diese Abstraktionen so versteht, dem muß es überhaupt ganz unerklärlich bleiben, wie so viel großartige Vernunft der Praxis in einer Gemeinschaft herrschen könne, deren Individuen durchweg so verkehrt, so unbrauchbar, so stümperig, so kröpelig, so verwirrt, so hudelig und happelig denken, — wovon sich jeder Mann tagtäglich bei jeder Unterhaltung in seinem allernächsten, auch besten Kreise überzeugen

kann, denn es handelt sich gewöhnlich immer nur darum, ein Denken von der eben geschilderten Art zurechtzubringen oder ad absurdum zu führen; und wer wird sich darüber, daß auf viele hunderttausend Pfund Menschenfleisch immer nur sehr wenig Gehirn gerechnet ward, wer wird sich darüber durch die Gebildeten täuschen lassen? da sich wohl Bildung heucheln läßt aber nicht Verstand, geschweige denn Geist, — und haben denn weniger am Kreuze gehängt um des logisch Wahren willen als für das ethisch Gute? Und auch wohl nicht weniger für das ästhetisch Schöne! — Ohne diesen Aufschluß durch die Abstraktionen und durch den Gang, den es mit ihnen nimmt, muß es einem Jeden ganz unerklärlich bleiben, wie in einer Gemeinschaft der also unvollkommen Denkenden, wovon auch die wenigen Besseren doch immer nur Unvollkommenes von der Wahrheit denken, so viel großartiger Zusammenhang der Wahrheiten bestehen könne, der ganz übereinstimmt mit dem Zusammenhange der Wahrheiten im Systeme der Denker; und ohne dies zu verstehen, versteht Keiner, bei aller Kenntnis der Resultate im Einzelnen, weder von dem Ursprunge noch von der tief begründeten Verfassung und Einheit der Wissenschaft und unsres Lebens, versteht nichts von Vergangenheit noch Zukunft, darum auch nichts von der Gegenwart, versteht nicht sein Leben geschichtlich, wie es doch allein verstanden werden kann. Es kann allein verstanden werden, wie ich schon prinzipiell gesagt habe, und es ist zu wichtig, um es nicht noch einmal zu sagen, in einer Zeit, deren Menschen derartig schlechtes geschichtliches Bewußtsein und so wenig lebhaftes Gefühl von der Menschheit besitzen, von der menschlichen Gattung in der wahrhaft umfassenden Bedeutung nach all der Tiefe, in die sie mit ewigen Gedanken hinunterreicht — so wenig Gefühl und Bewußtsein davon, daß sie wähnen, gänzlich neue, noch nicht dagewesene Gedanken gefunden zu haben:

der Mensch kann nur verstanden werden, wenn man den Parallelismus zwischen dem Denken und der Lebensgestaltung versteht, und daß in dem Denken die Totalität des Menschlichen umfaßt sei. Das Einzelding kann nur gedacht werden in seinem Begriffe, und das besondere historische Ereignis, der besondere gewordene Zustand nur in dem Bewußtsein der Totalität des Menschlichen, niemals nach seinem äußerlich empirischen Hervortreten, das vielmehr nur erst zusammen

mit dem Bewußtsein der Totalität sich zur Einheit des wahrhaft Verstandenen ergänzen kann. Einen Überblick über den Zusammenhang und die Gliederung des äußerlich Wirklichen gewinnt man nur bei der Kammwanderung durch die Abstraktionen. So wie die geschichtliche Poesie die großartigste Rückschau auf die Vergangenheit genannt werden muß, weil sie die Geschichte nach ihrem reinen und wesentlichen Inhalte darbietet, so liegt in den Abstraktionen Rückschau und Vorblick abgeschildert; sie sind das aufgeschlagene Buch, worin die Totalität der Geschichte, in der wissenschaftlichen Fassung, zu lesen steht: die Totalität des menschlichen Wesens, nach aller Möglichkeit seiner Momente, findet sich darin in der Höhe und Ferne der inneren Betrachtung vorgestellt, nicht nach der Phantasie mit der unendlichen Möglichkeit des Andersseins, sondern nach der Notwendigkeit der abstrakten Anschauung mit ihrem reinen allumfassenden Inhalte des Wirklichen. Es ist nur als Gedanke, daß uns die konkrete Lebendigkeit verständlich wird: wir müssen Alles, Alles, unser ganzes Leben wieder als Gedanken vor uns bekommen, wir müssen verstehen, daß die Gedanken unser Leben sind. Ganz allein die abstrakten Gedanken sind lebengestaltend für die Menschen, sie, die Antezedenzien des Lebens, die in den gemachten Anwendungen auf das Leben noch einmal enthalten sind. Auch wo wir gar nichts von den Lebengestaltenden Abstraktionen mehr vor uns haben und gar kein Zeugnis dafür, daß sie vorhanden gewesen sind, da ist uns eben nur die Lebensgestaltung überliefert, aus der wir auf das Vorhandengewesensein der Abstraktionen mit aller Sicherheit schließen können und müssen; deren Formulierung deswegen verloren ging und wobei wir auch nicht daran denken, sie wieder in uns hervorzurufen: weil sie erfüllt und nicht mehr nötig ist. Wir haben viel von dieser Art unter uns in unsrem Leben, was wir leben ohne es in abstracto zu denken — doch in Wahrheit wird man wohl auch hier nicht von einem Vorhandengewesensein sprechen dürfen, würde sich gewiß auch das hier in Frage Stehende im Systeme des Denkens als noch vorhanden erweisen, wenn wir nur imstande wären, unsre Aufmerksamkeit ebenso auf das für uns Unnötige zu richten wie auf das Nötige. Was wir leben, ist aus den Abstraktionen umgesetzt in Leben; und keine Abstraktion wird darin umgesetzt außer in ihrer Formulierung durch die Denker. Es ward keine neue wissenschaftliche Praxis von

Bedeutung gefunden, der nicht der ganz klare und bestimmte, in aller einheitlichen Selbständigkeit gedachte Begriff vorhergegangen wäre, wie er im Systeme des Denkens formuliert ward. Die Menschheit muß den gleichen Weg zweimal machen: einmal geschwind, geschwinder als geschwind, außer der Zeit, im Denken, den ganzen Weg bis ans Ende, durch die Denker; und dann in der Zeit, zurück und immer wieder von neuem zurück, zur Arbeit hier und dorten, durch die Praktiker, von denen nachgetan wird, was da ist vorgedacht worden. Die abstrakten Gedanken müssen sie von den Denkern nehmen — von den Bäumen schütteln können sie sie nicht. Die Denker geben Gedanken und die Männer der Wissenschaft geben Praxis, aber die Denker geben am meisten. Die Summe der Abstraktionen, wie sie von den philosophischen Denkern formuliert worden sind, stellt dar das unantastbar bleibende Gedankenkapital der Menschheit, wovon diese, in Gestalt der empirischen Anwendung, die Zinsen genießt. Die Philosophie ist die Legislative, die Wissenschaften sind die Exekutive.

9.

Weswegen also die Männer der Wissenschaft — abgesehen von dem Interesse an der Wahrheit der Philosophie, wenn sie darauf aus sind, diese zu suchen und wenn sie imstande sind, sie bei den Denkern zu finden, wozu Großes gehört: zum Belehrtwerden nicht viel weniger als zum Belehren — weswegen, ganz von dem eben genannten Interesse abgesehen, die Männer der Wissenschaft nicht ablassen dürften von den Denkern, um des Interesses der Wissenschaft willen. Sowohl wegen des gesicherten Besitzes, um für diesen die beste und klarste Formulierung zu gewinnen, — so hat z. B. (ein für viele andre Fälle höchst nachahmungswürdiges Beispiel) Johannes Müller in sein Handbuch der Physiologie die ganze Affektenlehre Spinozas aufgenommen „weil es in Hinsicht der statischen Verhältnisse der Leidenschaften unter sich nicht möglich ist, etwas Besseres zu liefern als was Spinoza mit unübertrefflicher Meisterschaft gelehrt hat" — sowohl also um für das bereits Gefundene und Bekannte die mustergültige Formulierung zu gewinnen und sich an ihr immer von neuem zu orientieren, wie auch um des weiteren Fortschrittes willen zur Ermittelung neuer Einsichten. Weil abstrakt Alles schon ausgesprochen ist, was nur jemals

im Laufe der Zeiten Aufgabe der ihrer Natur nach unvollendbaren wissenschaftlichen Induktion werden kann; wobei ich nach allem Gesagten wohl nicht mehr zu sagen brauche, daß ich hier nicht von den einzelnen Beobachtungen, Versuchen, Entdeckungen und Erfindungen und nicht von den einzelnen Gesetzen der Spezialforschung rede, die von den Männern der Wissenschaft aus den Abstraktionen erschlossen worden sind, und nicht davon, wie aus einem großen Gedanken viele kleine werden, sondern, wie man zur Genüge weiß, von dem eigentlichen Prinzip und von den Hauptgedanken der Weltanschauung rede ich und von dem geordneten Systeme unsres Denkens.

Das einheitliche Bild der Weltanschauung, das System der Bewegungslehre sollte den Empirikern in seiner abstrakten Geschlossenheit immer vor Augen stehen, damit sie die Wissenschaft nach ihren Teilen vor sich gewinnen, ohne sie zu zerstückeln; und die Abstraktion des Denkens müßte ihnen ganz ebenso gültig sein für diejenigen Gebiete, die noch des empirischen Nachweises entbehren, wie für die anderen, in denen er bereits gelang. So ist es aber wahrlich nicht, daß sie den inneren Zusammenhang gedankenweise auffaßten, noch ehe sie davon in der Anschauung erfahrungsmäßig zu erkennen vermögen — wäre es so, dann ginge auch in ihnen die Abstraktion allem noch nicht gefundenen empirischen Erweise voran und Alles wäre gut, — vielmehr bleiben die Menschen mit ihrer heutigen Auffassung, wie ich angedeutet habe, noch unendlich weit entfernt von jener wahrhaften Einheit der Natur, die Spinozas Auffassung in aller Geschlossenheit uns darbietet, und es ist nicht Alles gut: überall, wo es am reinen Denken der Abstraktionen des praktischen Verstandes fehlt, stellt sich das Denken des Aberglaubens ein (denn eine leere Stelle des Denkens gibt es nicht), wie ihnen mit ihrer Naturmetaphysik und mit ihrer Moral geschieht. Von den seit ewig feststehenden Prinzipien der Weltanschauung rede ich, auf deren Grund und Boden die Männer der Wissenschaft stehen und ganz und ausschließlich stehen sollten, denen sie mit gleicher Hingebung obliegen müßten wie ihrer praktischen Arbeit selber, und die sie gar wohl müßten unterscheiden können von jenen andern ebenfalls seit ewig feststehenden Abstraktionen des Aberglaubens:

Feststehen die leitenden Abstraktionen, so wie das Wesen,

das Denken des Menschen feststeht, der fertig ist, da er ist und bleibt was er ist, nach seiner absoluten Wahrheit des geistigen Seins wie nach seiner relativen Wahrheit des praktischen Verstandes und auch nach der Verkehrtheit des analogischen Aberglaubens. Die Gedanken aller drei Fakultäten stehen fest, es handelt sich also nur um die Unterscheidung der Fakultäten, um zu wissen, welcher von ihnen ein Gedanke angehört, für uns hier: ob der Fakultät des richtigen praktischen Verstandes oder des analogischen Aberglaubens. Wir brauchen die Fakultätenlehre, die für das Bereich des praktischen Verstandes auch die sehr nötige Aufklärung bringt über das Verhältnis der Abstraktionen zur Empirie.

Ach, — kommt man denn nicht unwillkürlich immer wieder von dem Verhältnis der Abstraktionen zur Empirie auf das Verhalten der Empiriker? Wie unendlich weit entfernt sehen wir sie davon, nach der Wahrheit dieses Verhältnisses sich auch wirklich zu verhalten! Und sind sie nicht noch in Allem genau wie sie gewesen sind? Trotz allem Fortschritt der empirischen Wissenschaft? Sie verlangen immer noch Zeichen und Wunder. Die induktive Bewährung ist ihnen das Wunder: dadurch wird ihnen die Abstraktion gleichsam von außen sichtbar, als gedachtes Dingliches, es wird für sie handgreiflich. Dann glauben sie — dieser Abstraktion: den übrigen Abstraktionen, die noch nicht empirisch umgesetzt wurden, glauben sie nicht und verlachen in ihnen das Denken: denn jene noch nicht praktisch erwiesenen Abstraktionen sind vom gleichen Werte für das Denken wie die bereits erwiesenen. Aber sie glauben nur, sie denken nicht. O wie schlecht, schlecht, schlecht ist es mit dem Denken bestellt unter der Allgemeinheit der Menschen; und darüber ist unter uns um so weniger Aufklärung verbreitet, als überhaupt immer nur von den außerordentlichen Wundern, von den Taten und Ereignissen des Denkens, d. i. von den geglückten Anwendungen und Nutzungen der Abstraktionen gesprochen wird, niemals aber von dem allgemeinen und dauernden Zustande des Denkens und niemals davon: daß die Gedanken allerdings herrschen in der Allgemeinheit, aber ohne daß sie eigentlich in ihr gedacht werden, sondern eben lediglich in ihrer Entfaltung zur Praxis.

Und wenn dann solcherart die Zeichen und Wunder in der Erfahrung gesehen werden, dann haben sie längst vergessen,

wer es gewesen ist, der's ihnen vorhergesagt hat und dem sie's verdanken; denn sie haben das Gedächtnis des bösen Schuldners. Wie Vieles und Großes hat sich nicht schon bestätigt von dem, was die Denker seit jeher in ihren Abstraktionen, entgegen allem Sinnenscheine der Erfahrung, zum Gelächter des wissenschaftlich gebildeten Volkes ihrer Zeit, vorhergewußt und vorhergesagt haben! Sie aber kommen immer noch nicht und sprechen: „Wie wunderbar! das Alles, wofür uns nun unsre wissenschaftlichen Hilfsmittel die Bestätigung verschaffen, haben jene Denker ganz ohne diese Hilfsmittel schon seit so langer Zeit so trefflich gewußt und haben uns darauf geholfen, und nun wollen wir weiter bei ihnen zusehen — wer weiß, wozu sie uns noch verhelfen können; wir wollen es auch in Zukunft nicht länger dem Zufall überlassen, ob wir finden, was sie gewußt haben: wir wollen ihrem Vorblicke nachzudenken suchen, mit bewußter Mühe und allem Eifer auf den Wegen ihres abstrakten Denkens methodisch suchen und horchen: — vielleicht treffen wir von neuem mitten hinein in große empirische Wahrheiten! denn wir müssen hier in diesen Gedanken die Überlieferung erkennen, durch die angezeigt wird, was für uns noch kommen soll."

Nein, sie wundern sich nicht einmal. So wenig wie sie sich über das abstrakte Denken wundern, so wenig wundern sie sich über die Denker, denen diese Abstraktionen vertraut sind. Wo denken sie ans Denken, und was wissen sie von den Denkern! Sie glauben den Wundern, den Proben, den Beispielen, sie halten die Beispiele für Beweise der Wahrheit — so wie überall die Nichtdenkenden sagen: „Das will ich dir beweisen, denn ich habe die und die Erfahrung gemacht, Experto credite Ruperto!" und damit die wunderbarsten Wahrheiten beweisen: von Dreizehn am Tische ist Einer gestorben, also tötet die Zahl Dreizehn; ein Jude hat mich betrogen, also sind die Juden Betrüger (mit Ausnahme natürlich des Einen Juden, der der liebe Gott ist, womit sie sich wohl selber untereinander schlimmer betrogen haben als jemals alle Juden zusammengenommen sie betrügen konnten) — sie glauben den Wundern, den echten und falschen Wundern, auch den echten und falschen Wundern, die ihnen von den Empirikern gezeigt werden, aber sie glauben nicht den Propheten, die aus der Wahrheit des Denkens wissen. Sie wollens abschaffen, daß Propheten sind: sie wollen selber die Propheten sein. Mit Recht wird es von den Männern der Naturwissen-

schaft als höchstes Zeichen der Wahrheit einer Erklärung angesehen, wenn diese Erklärung nach der in ihr enthaltenen Gesetzlichkeit einzelne Ereignisse vorherzusagen vermag: mit welchem Rechte wollen dann aber die Männer der Wissenschaft den Denkern ihre Stellung versagen, die sämtliche erklärende Abstraktionen aufgestellt haben, welche für uns die Gesetzlichkeit in aller Art des Geschehens enthalten?! Und man vergesse nicht den bedeutsamen Unterschied, auf den ich noch einmal hindeuten will: was die Wissenschaft errang, hat sie der Vervollkommnung der wissenschaftlichen Hilfsmittel zu verdanken, und was sie vorherbestimmt, das könnten Alle vorherbestimmen, sobald sie nur über die gehörigen Hilfsmittel verfügen und die nötigen Kenntnisse besitzen würden; und was nun, infolge der verbesserten Beobachtung und Untersuchung, die Empiriker denken, das ist derselbe Gedankengehalt, der ohne deren Hilfsmittel von den Denkern formuliert wurde, die vorherbestimmen, was nur sie ganz allein zu bestimmen vermögen und womit sie erst die Erwerbung der Kenntnisse möglich machen. Die Männer der Wissenschaft besinnen sich nicht in deutlicher Besinnung: wie würde es um die Wissenschaften stehen, wenn alle diese Federn wieder zurück in ihre Flügel gesteckt werden sollten, — ach! wie würden die Wissenschaften ohne diese Abstraktionen der Denker zusammenmagern und hin sein! Nein, sie schreiben obendrein Alles ganz allein sich selber zu. Erst können sie gar nichts denken, dann finden sie von den Gedanken, so viel sie davon finden können, in der Praxis, und dann geht das Geschrei an: sie seien es, die diese Gedanken gefunden hätten! Weil sie nun in ihren Köpfen sie zum ersten Male denken und für sich selber entdeckt haben, behaupten sie, daß sie es seien, die sie überhaupt entdeckt und auf die Welt gebracht hätten. Um dieselben Gedanken bei den Denkern kümmern sie sich nicht, — wohl aber, weil sich in der Überlieferung der Gedanken auch ungereimte Meinungen finden, beschimpfen sie die Denker aufs ärgste. Woher kommen denn die ungereimten Meinungen? Von den echten Denkern ganz gewiß nicht. Wo die Überlieferung gut ist, wie z. B. bei Spinoza, da trifft man auch nicht einen einzigen ungereimten Gedanken. Sie sollten nur erwägen, daß sie selber es sind, die die Überlieferung besorgt und das Gute mit dem Schlimmen gemischt haben und noch immer mischen, wie denn auch ganz gewiß die Tage kommen werden, die vieles des heute unter

ihnen für allerwissenschaftlichste Wissenschaft Geltenden als ungereimt bezeichnen und wieder aufgeben werden. Die Ungereimtheiten rühren aus ihrem höchsteignen Denken her, dem so beschaffenen, daß es das vorhandene Nützliche, so lang es nur angeht, für ungereimt und unnütz, die selber hervorgebrachte Ungereimtheit und Nutzlosigkeit aber für sehr klug und nützlich hält und niemals anders als Vernunft und Ungereimtheit in der Mischung zu denken vermag, wie ihre besten Denker es beweisen, — nun, Immanuel Kants Werke sind in Jedermanns Händen. Wegen des Unnützen in der Überlieferung aber und um jener nützlichen Abstraktionen willen, für die sie im Fortgange ihrer Erfahrung noch nicht reif sind — statt daß sie sich sagen: so viel Abstraktionen noch ungenützt liegen, so viel fehlt noch den Wissenschaften — also um dieser noch nicht angewandten Abstraktionen willen und wegen ihrer eignen Ungereimtheit beschimpfen sie die Denker aufs ärgste, als hätten die niemals nichts Rechtes gedacht und wären ganz unnütze Leute, wie die Verrückten sind. Von den Steinen zu ihrem Baue, die sie den Denkern entlehnten, haben sie auch welche genommen und damit auf die Denker geworfen.

Nun, das gehört dazu, und es ist nicht so schwer zu ertragen für die, die wissen, daß und warum es dazu gehört. Die geistig denken und von der Lehre der Geistigen und des Volkes wissen, die werden nicht die Philosophie herunterwürdigen durch Verteidigung gegen das Volk, und es mag denn weiter bei solchem Stank für Dank, bei diesem ganzen Systeme des Undanks und der Crispinaden sein Bewenden haben, solang es hat. Wenn's ihnen nur zu Gute, ob auch nicht zum Bewußtsein käme! wollten sie nur wenigstens die Abstraktionen nützen und sich wahrhaft zu eigen machen, daß es damit wäre wie mit den Rheinweinen, deren beste man außerhalb der rheinischen Lande findet, obwohl sie natürlich in diesen gewachsen sind und noch weiter wachsen, und man sie nur von dorther holen kann; und wäre nur wenigstens dies der Fall: daß sie über das Verhältnis der Abstraktionen zur Empirie im Reinen wären, und daß sie überhaupt über die Hauptsache, über das Denken, das Richtige wüßten. Aber möchte man nicht, für einen Augenblick wenigstens, die ganze Einsicht in den Hergang um uns herum und das ganze Verstehen und Notwendigfinden ihres Treibens von sich werfen und Tod und Teufel fluchen? oder,

ganz modern: Monismus und Entwicklungslehre fluchen? — ich wollt', ich wüßt was Ärgres, daß ichs fluchen könnt! Stellt uns nicht die saubere Gesellschaft wirklich das ganze Haus der Wissenschaft auf den Kopf? und es ist von ihnen kein Pfäfflein so klein, es steckt ein Päpstlein drein. Dieses unser Denken, sagen sie, wäre ein Produkt der Dinge! wobei sie uns natürlich die relative Wirklichkeit der Dinge für absolute Wirklichkeit verkaufen wollen, von absoluten Dingen reden, den wissenschaftlichen Materialismus für Philosophie nehmen, — zu welchem Materialismus als Philosophie ihnen nichts weiter fehlt als Materie, absolut dingliche Materie. Doch will ich davon hier jetzt nichts sagen. Dieses Denken, welches — ich drücke mich nicht so aus, daß ich sage: die Welt der Dinge p r o d u z i e r t , aber ich muß doch sagen: dieses Denken, welches allein es ist, wodurch die Welt der Dinge für uns als vorhanden gedacht wird, und ohne welches sie für uns nicht vorhanden wäre. Sie aber, statt anzuerkennen, daß sie die Erfahrung mit dem Denken denken, daß sie sich nach den Denkabstraktionen richten, in denen unsre Naturauffassung enthalten ist, — statt dessen sagen sie, wahrhaft das Unterste zu oberst kehrend, sie hätten ihre Naturauffassung aus der Erfahrung! Die Anwendungen in der Erfahrung und die Beispiele, die sie gefunden haben, gelten ihnen nicht allein für Beweise der wahren Gedanken: sie behaupten auch, diese Beispiele hätten ihnen die Gedanken gefunden. Die Erfahrung sei es, die uns das Denken und die Denkgesetze lehrte und die uns zeige, wie das Denken denken müsse, — und natürlich hängt es dann im Grunde von ihrer Denkerei ab, was als Erfahrung gelten soll. Ei, das geht ja noch über das Bohnenlied und über das, was die Kartesianer sagten: es habe bei dem Gotte gestanden, wieviel 2 × 2 betragen sollte! Denn der Gott hatte sich doch nun wenigstens vernünftigerweise ein für allemal entschlossen, es solle Vier betragen. Zu welchen Erfahrungen Die sich aber noch entschließen werden, um danach unser Denken zu bestimmen, — nun, davon sind uns ja schon ganz liebliche Proben in den Garten gewachsen. Auch die beste Erfahrung, die nicht verbunden wird mit der richtigen Abstraktion, gibt nicht, wie sie sagen, i m m e r m e h r W i s s e n s c h a f t und ganz gewiß nicht, wie sie gar sagen, i m m e r m e h r P h i l o s o p h i e. Das gibt noch keine echte Erfahrungswissenschaft, — das gibt dumme und rohe Wissenschaft, die durch den Hohn auf

die Gedanken nicht schmackhafter wird, das gibt einen Zustand, der uns ebenso angst und bange macht wie der Zustand in den Teilen der Wissenschaft, die der abergläubischen Abstraktion preisgegeben liegen. Und das gibt auch tatsächlich endlich nicht immer mehr Philosophie, — das ist nun vollends eine ganz unsinnige Rede, da Philosophie vorhanden ist oder nicht vorhanden ist und ein Mehr oder Weniger in ihr nicht statthat, überdies Philosophie, als einer andern Fakultät des Denkens angehörig, gänzlich getrennt ist von unsrem praktischen Denken und niemals durch Häufung der empirischen Sinnesdata zu erreichen geht: die Hoffnung, sie dadurch dennoch zu erreichen, kann etwa verglichen werden mit dem Beginnen jenes Irländers, der durch einen recht gewaltigen Umweg doch noch endlich zu Fuß nach England zu kommen hoffte! Das gibt nicht einmal immer mehr Philosophie im Sinne der Volksauffassung, worin ja Philosophie Verständnis der ergründeten Natur bedeutet. Der muß eine erbärmliche Vorstellung hegen von der Unendlichkeit der Natur in Hinsicht auf das für uns Wahrnehmbare und Nichtwahrnehmbare — oder daß ich auch nur sage: nach Seiten des für uns Großen und des für uns Kleinen, der da wähnt, daß sie durch unsre Schritt vor Schritt vorgehenden Erfahrungen zu umspannen sei und der da glaubt, hier mit der Erfahrung immer tiefer dringen zu können; was ihnen gelingen wird so wie dem sehend gewordenen Blinden seine Absicht gelang, der den Mond von der Straße her erblickt hatte und darauf zum Dachfenster hinauskletterte, um ihn ganz in der Nähe zu betrachten. Dinge, Dinge, Dinge — ihr werdet nichts sehen als eure Dinge, und wenn euch das eine Auge zum Mikroskop und das andere zum Teleskop wird. Ihr werdet nichts finden als eure Dinge, eure mit Vorstellungsbildern verbundenen Sensationen, und die wissenschaftliche Erfahrung liefert noch mehr Dinge und die Dinge noch genauer, aber immer nur als Dinge, immer nur als Dinge. Durch Mikroskop und Teleskop, durch Retorte, Skalpell, Galvanometer immer nur Erfahrung von Dingen und gar kein „Wesen" der Dinge, denn wir haben im praktischen Verstande nur unser Denken der Dinge, die gar kein andres Wesen haben als daß sie für uns Dinge sind. Und daß sie der Erfahrung kein Wesen und Wirklichkeit an sich selbst zeigen, weil sie es nicht haben und nicht haben können, das ist nicht zu beklagen, sondern ist gehörig und ganz wundervoll

so; und nun — gehörig ist auch, daß sie trotzdem meinen, immer tiefer ins Wesen zu kommen, und daß ihnen Erfahrung Verstand gebe. Es gibt ja auch Tölpel, die da glauben, Geld und Kleider gebe ihnen Verstand, und das Sprichwort sagt es schon recht: „Die Narren werden durch Erfahrung klug, die Weisen durch Vernunft", und ihre Forschsucht gibt weder immer mehr Philosophie noch immer mehr Wissenschaft, in der vielmehr die erweiterte Erfahrung immer mehr Unvollkommenheit und Lücken offenbart und den Unzusammenhang immer größer macht, und gibt tatsächlich von neuem immer mehr Aberglauben.

Dem diese unsre Wissenschaft, mitsamt all ihrer Erfahrung wiederum zur Beute zu fallen droht, da sie in das Fieber der Verliebtheit zu jener gegengeschichtlichen und widernatürlichen, zu jener abergläubischen, leichtfertigen, gewissenlosen, spitzbübischen Hypothese geraten ist — sie träumen von ihr in tausend Hirngespenstern; und indes ihnen Allen gar wunnesam zu Mute ist, verbiegt ihnen das zärtliche Liebchen die Wahrheit der Tatsachen. Sie wollen nichts wissen vom Denken und von den Abstraktionen des Denkens, sie wollen nur wissen von den Tatsachen der Erfahrung, aber indem sie sich von den echten Abstraktionen des Denkens abwenden, verfallen sie den verkehrten Abstraktionen des Aberglaubens: das Absolutum ihres metaphysischen materialistischen Monismus ist genau auf die Art ein fiktives Absolutum wie es das ihrer Religion gewesen ist; und wie dorten so rufen sie auch hier gegen die Idee des reinen wissenschaftlichen Denkens das Zeugnis der Grunderfahrung ihrer Sinne an; und so wie dorten die Sinne Alles sahen was der religiöse Glaube sah, die wirklichen Tatsachen der Erfahrung mitsamt den Mirakeln, den vermeintlichen Tatsachen der Erfahrung: ganz ebenso erfahren sie nun heute, nach der Tendenzkonstruktion ihrer Metaphysik, das Wirkliche mitsamt dem Verkehrten, die Tatsachen und die Mirakel. So fallen sie denn von der christlich abergläubischen Auffassung der Natur, bei Unkenntnis derselben, in die abergläubische Auffassung von der Natur nach der monistischen Entwicklungslehre, mit all ihrer Kenntnis von der Natur, solcherart in der Form der Metaphysik das Erbe der Religion und scholastischen Wissenschaft antretend. Daher sie denn nun auch die Philosophie befehden, wie jene sie befehdet hat. Wer aber die Philosophie verachtet und befehdet,

— der Abstraktionen wegen — der verachtet und befehdet die Idee und das System der Wissenschaft.

Es ist denn doch nicht gar so leicht, der echten Wissenschaft ein Mitarbeiter und Förderer zu sein, und der Umfang der Wissenschaft ist entfernt nicht so groß wie unrse meisten Empiriker glauben — es wird viel davon einkriechen. Genug findet sich, was überflüssig und verderblich ist; und was not tut ist nicht vorhanden. Vor allem tut uns die Fakultätenlehre not, die uns die leitenden wahren Abstraktionen des praktischen Verstandes abgrenzt gegen das naturmetaphysische Unkrautfeld, damit endlich einmal mit dem „Physik, hüte dich vor der Metaphysik!" Ernst gemacht werden könne, und damit man einsehe, daß unsre Naturwissenschaft und diese moderne Naturmetaphysik keinen anderen Zusammenhang haben als den des praktischen Verstandes mit dem Aberglauben.

10.

Was uns die verhängnisvolle Vernachlässigung der Abstraktionen und ihre törichte Befehdung durch die jetzigen Empiriker und deren Faseleien erklärt, und was in unserer Wissenschaft jene Ausschreitungen einer ganz einseitig rohen Praxis hervorgerufen hat — was Andres trägt an dem allen die Schuld als dieses: daß man die Natur der Abstraktion vollständig verkannte, und daß man wahre und falsche Abstraktion und Deduktion aus ihr in Einen Topf geworfen hat? Wahrhaftig, ihr verwerft das Abstrakte wie man etwas verwirft, was man nicht kennt, und ich sage: ihr verwerft damit die Wissenschaft! Ihr meint, mit dem Kampfe gegen die Abstraktionen die Philosophie zu bekämpfen? Aber die Philosophie ist gar nicht abstrakt in der Weise, wie ihr meint, Philosophie ist ganz anders: die Wissenschaft ist abstrakt! Das was ihr der Philosophie zum Vorwurfe macht, daß sie abstrakt sei, das ist das Abstrakte der Wissenschaft, welches von den Philosophen formuliert ward. Die Wissenschaft ist abstrakt ihrem Wesen nach, sie ist abstrakte Bewegungslehre. Und sonach, wenn ihr die Abstraktionen verwerft, so verwerft ihr die Wissenschaft, und tut dies, weil ihr nicht einseht, daß die Wissenschaft abstrakt ist, und weil ihr nicht wißt, was die Abstraktionen bedeuten. Nun besinnt euch aber, laßt euch zur Besinnung bringen

über die Abstraktionen, daß sie Erfahrungen sind, unsre höchsten wissenschaftlichen Erfahrungen, daß Wissenschaft nichts andres ist als Abstraktion, daß eure wissenschaftlichen Prinzipien Denkgesetze sind: sonst fallt ihr aus dem früheren Unverstande und der Überschätzung der verkehrten Abstraktionen in Verachtung der unverstandenen echten Abstraktionen — versteht aber die Abstraktionen, oder ihr versteht euch selber nicht! und nichts wird zuverlässiger den wissenschaftlichen Sinn ertöten als die fortgesetzte Verachtung der Abstraktionen. Ich sage, nichts andres trägt die Schuld an allen den gerügten Übeln, als daß man die Natur der Abstraktionen verkannte, und daß man in der Allgemeinheit, nachdem man lange genug von der falschen, analogischen Abstraktion gegängelt worden war, endlich mit dieser auch die echte und apodiktische Abstraktion ganz bei Seite zu werfen suchte. Da man nicht gewahrte, daß sie es ist, von der wir wahrhaft leben und die sich tatsächlich in allen Feuerproben durch die ganze menschliche Geschichte hindurch bewährt hat. Und in solcher Reaktion gegen alles Abstrakte kam jene groteske Überschätzung der Erfahrung zur Herrschaft und die greuelvolle Meinung, sie brächten um so mehr Wissenschaft und endlich gar mit ihrer zahnlückigen Empirie um so mehr Philosophie zustande, je mehr sie auf die Dinge glotzen würden.

Ist es auch gewissermaßen entschuldbar, daß die Spezialforschung im ersten Rausche ihres erfolgreichen Arbeitens in solchen Irrtum fiel und sich allein für exakt und nützlich und für selbständig gehalten hat; ist es begreiflich, daß die Empirie in den ersten Zeiten der Anwendung, da nur die einzelnen Spuren von Gedanken aus dem Ganzen des Denksystems hervortraten, die ihr, ohne daß sie eine Ahnung von diesem Ganzen, vom Zusammenhange und der wahren Herkunft der jeweiligen leitenden Gedanken zu fassen vermochte, weil sie ihr nur als einzelne Gedanken, erst bei der Umwandlung in die empirische Verwirklichung und wie durch diese erst hervorgebracht, erschienen, so daß damals in der Tat Viele glauben konnten, es seien überhaupt die echten und fruchtbaren Gedanken erst aus den zusammengebrachten Erfahrungsdaten zu abstrahieren, — ist es solcherart begreiflich und gewissermaßen entschuldbar, daß sie alles eine Zeit lang für ihr Erzeugnis und für neugewonnenes Eigentum ansahen: so ist es doch nun längst an der

Zeit, daß sie sich besinnen. Es ist Zeit, daß sie zurückblicken, daß sie um sich blicken, und daß sie sich auf die Wahrheit des tatsächlichen Herganges stellen. Es ist Zeit, daß sie die Rechnung abschließen und das Fazit ziehen:

Ganz anders ist es ja gekommen, als etwa Bacon und andere Erfahrungsschreier verkündigt hatten, — es liegt ja nun vor ihnen, wie es in Wahrheit gekommen ist. Was damals geschrien wurde, daß mit dem Denken ganz und gar von neuem anzufangen sei (ut opus mentis universum de integro resumatur), daß die Wissenschaft alle die von den Alten überlieferten Abstraktionen hinwerfen müsse und werde, daß sie aus der Beschäftigung mit den Erfahrungsdaten gänzlich neue, völlig ungeahnte, allein erst wahrhaft wahre Erkenntnisse abstrahieren werde, das ist nicht gekommen. Wo wären diese gänzlich neuen und allein wahren Erkenntnisse? Es sind keine solcher Art gewonnen, vielmehr sind die alten Abstraktionen beibehalten worden, und nur der Gebrauch, die Anwendung und die Begründung war das Neue. Man mag sagen: die Alten hatten keine technische Naturwissenschaft, aber eine Philosophie der Natur hatten sie, in welcher alle die Grundgedanken enthalten waren, die nun in unsrer Naturwissenschaft die leitenden sind. Ich habe schon einmal gesagt: Es sieht derartig genau so aus, als seien die naturwissenschaftlichen Sätze die alten Denkgesetze, daß man sich nicht enthalten kann zu sagen: Es ist so! und es sieht auch genau so aus, als hätte sich die Wissenschaft um jene Rede von Erfahrung und nichts als Erfahrung und von Ableitung neuer Begriffe und Denkgesetze aus den Erfahrungen im geringsten nicht bekümmert. Es ist ja doch nicht wahr: die Naturwissenschaft ist in keinem Falle vom Einzelnen der Erfahrung ausgegangen und aufgestiegen zu den allgemeinen Denkgesetzen, sondern vom Anfange ihres Aufschwunges an in den Tagen der Renaissance und des Humanismus waren es gerade die allgemeinen Denkgesetze, unter denen jede Einzelerscheinung betrachtet, in deren Zusammenhang jede Beobachtung erhoben und unter deren Gesichtspunkt jedes Experiment angestellt wurde. Alles unter Führung des Grundgesetzes von der Einen Bewegung nach kausaler Notwendigkeit und der aus ihm herfließenden Korollarien. In diesen Zusammenhang der aus der Abstraktion feststehenden Weltanschauung alle Einzelheiten widerspruchslos aufzunehmen — das war, das ist, das wird sein die

tatsächliche Aufgabe und Arbeit der Wissenschaft. Sollte es aber umgekehrt wahr sein, daß wirklich die Denkgesetze und die ganze Bewegungslehre durch Induktionsschluß gefunden worden sind, dann zeigt mir (was euch dann ein Leichtes sein muß), diejenigen eurer Männer, in deren Schriften hier denn dieses und dorten jenes der Denkgesetze zum allerersten Male formuliert sich findet; und zeigt mir doch denjenigen eurer Männer, der zum ersten Male das Grundgesetz der Bewegung formuliert hat, und dies alles durch Induktion aus vorhandenen Erfahrungen — damit ich alle diese Männer eurem Gelächter preisgebe: denn ihr seht, wie der vorhandenen Erfahrungen so äußerst wenige sind, und die Männer, die daraus, statt zu warten, bis sämtliche Erfahrungen die Berechtigung bringen, Denkgesetze induzieren, die müssen gar große Phantasten sein. Bevor ihr aber jene Männer der Naturwissenschaft nennt, bei denen sich zum ersten Male die gänzlich neuen, aus der neuen naturwissenschaftlichen Erfahrung abgeleiteten Prinzipien finden, müßt ihr vorher auch noch obendrein all das Unkraut der „Vorahnungen" aus der Welt schaffen, worauf ich in diesen Ausführungen hingewiesen habe, und müßt das Gedächtnis der Spekulation gänzlich vertilgen. Diese abstrakte Spekulation, von der Bacon in die Welt hineingeschrieben hat, sie sei verkehrt und von Übel im Ganzen und in allen Teilen, sie ist es, die der Wissenschaft ihre Erfolge gebracht hat: die Rede Bacons aber von dem Gegensatze der Erfahrung und Beobachtung zur abstrakten Spekulation ist verkehrt und von Übel im Ganzen und in allen Teilen. Bacon war der Idee der Wissenschaft völlig fern geblieben, Bacon war, wie ich schon oben (S. 335) gesagt habe, nicht voraus sondern zurück und im Zurücksein voraus; er war unwissenschaftlich geblieben, wofür es genügen sollte, daran zu erinnern, daß er an den Gott geglaubt hat, und wie er geglaubt hat; — da dies aber doch wohl für die Meisten noch nicht genügt und man nicht viel damit ausrichtet, wenn man von einem sagt, er halte das absolute Nichts für die objektiv reale Ursache und für die Hauptsache des Denkens, deswegen zähle ich weiter auf, bei den meisten Hörern die Wirkung steigernd durch Aufzählung des Schwächeren: daß er an Magie und Wundertuerei aller Art geglaubt hat, wofür er Rezepte gibt; daß er an die Kunst geglaubt hat, alte Menschen jung zu machen; daß er an das Goldmachen geglaubt hat und, die

dagegen waren, sehr beschimpft; — und daß er an das Prinzip der Wissenschaft nicht geglaubt hat, daß er das abstrakte Prinzip der Bewegung nicht erfaßt hatte. Bacon hat sich gegen die Wissenschaft im Ganzen wie im Einzelnen gekehrt, indem er sich gegen die Abstraktion von der Bewegung auf seine Erfahrung und Beobachtung stellte. Bacon hat die Lehre des Coppernicus und Galilei als „eine chimärische und verrückte Hypothese" sein Leben lang auf das Heftigste bekämpft und hat aus der „genauesten" Erfahrung und Beobachtung heraus die Unbeweglichkeit der Erde bewiesen. Ei freilich, nach der genauesten Sinnenerfahrung ist das Ptolemäische System im Rechte, nach der genauesten Sinnenerfahrung ruht die Erde, — aber da zeigt es sich eben, daß auch die genaueste Sinnenerfahrung uns keine Wissenschaft gibt, und zeigt sich so wie ich gesagt habe: wären wir bei der Sinnenerfahrung stehen geblieben, so gäbe es noch immer nicht den Anfang einer Wissenschaft, so gäbe es auch nicht einmal astronomische Wissenschaft; und zeigt sich, daß uns Diejenigen keine Wissenschaft bringen, die noch den Umkreis des auf der Sinnentastatur Gedachten vermengen mit dem Umkreise des Denkens, die nicht zu unterscheiden wissen zwischen der Sinnenerfahrung und dem abstrakten Denken, und nicht Beides anerkennen, und nicht erkennen, daß da allein Wissenschaft ist, wo das abstrakte, über alle Sinnenerfahrung hinausliegende Denken gegenüber den Sinnendaten verfährt nach seiner ursprünglichen Gesetzmäßigkeit. Ja, wären die Abstraktionen der Denker wirklich beliebig ins Leere hingedichtete apriorische Hypothesen „ein Gewebe, das sie aus sich selber ziehen wie die Spinne", dann hätten Alle ein Recht, sich mit Abscheu und Gelächter für immer von ihnen abzukehren und sich ganz und gar nur an das vorsichtig sammelnde Aposteriori zu halten. Aber das Fazit der Rechnung erweist es doch nun unwiderleglich, daß nicht eine einzige neue Erkenntnis durch Beobachtung und Erfahrung gewonnen ward (an solche Möglichkeit zu glauben, zeugt von der vollkommen mangelnden Einsicht in die Natur des Verstandes; durch Zusammenstellung und Verbindung empirischer Data neue Gedanken finden wollen, ist ebenso unsinnig wie des Lullius und Brunos Bemühungen, durch Kombination und Variation auf ihrer Kategorientafel neue Gedanken zu erzielen, was von jenen ebenfalls als Ars magna gepriesen

wurde), und das Fazit der Rechnung erweist es als unwiderleglich, daß nicht die abstrakte Spekulation durch die Erfahrung verdrängt, sondern gerade umgekehrt durch diese bestätigt ward, da ja die leitenden Gedanken unsrer Erfahrungswissenschaft keine anderen als jene alten Abstraktionen sind, durch die erst unsre Wissenschaft zur Wissenschaft wird. Und so ist es denn am Tage, wie verkehrt die damaligen Post-rem-Scholastiker behaupteten und wie verkehrt die heutigen Post-rem-Scholastiker, die Naturforscher vom gewöhnlichen Schlage, aus ihren gänzlich unbewohnten Gehirnen behaupten: daß die Universalien der Abstraktionen erst aus den Partikularien der Sinnesdaten müßten zusammengeklaubt werden, woneben sie auch noch gar lustig dazu behaupten, daß nur die Sinnesdaten der Erfahrung Wahrheit enthielten, — als wenn sie nicht, würden sie Universalien aus den Partikularien abstrahieren, ebendamit schon dasjenige, was sie allein Erfahrung nennen, völlig überschreiten. Denn ob sie nun mit dem Abstrakten beginnen oder damit endigen: auf jeden Fall bedienen sie sich des Abstrakten, dessen Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit wahrlich etwas Andres ist als Sinnenerfahrung und nicht „die bloße Klammer, welche die Tatsachen zusammenhält," und sie erreichen doch ihre Resultate nur dadurch, daß sie sich des Abstrakten bedienen. Sie beginnen aber auch tatsächlich damit, wie wir auf alle Art gesehen haben, sogar beim Experimente, wovon sie sich Göthes Wort merken sollten: „Jeder Versuch ist schon theoretisierend; er entspringt aus einem Begriff oder stellt ihn sogleich auf", und Liebigs schon angeführtes Wort: „Ein Experiment, dem nicht eine Theorie, d. h. eine Idee vorhergeht, verhält sich zur Naturforschung wie das Rasseln mit einer Kinderklapper zur Musik"*). Von ihrer Erfahrung die ungereimte Rede! Es läßt sich in keinem einzigen Falle bloß Erfahrung denken. Jede Erfahrung zwingt sie dazu, Nichterfahrung zu denken, nämlich dasjenige, was sie nicht Erfahrung nennen: die Erfahrung im abstrakten Begriffe zu denken; und die wissenschaftliche Erfahrung zwingt sie dazu, die Abstraktionen zu denken, die von den Denkern

*) Auch Heinrich Hertz (Ges. Werke III, 37) sagt in dem gleichen Sinne: „Alle wirkliche Erfahrung wird unmittelbar nur an Systemen gewonnen, und die an einfachen Punkten möglichen Erfahrungen sind daraus durch Verstandesschlüsse abgezogen."

bereitet worden sind. Man gerät in ein trauriges Erstaunen, wenn man gewahren muß, wie hartnäckig die Menschen an der Rede der Sinnlosigkeit und des Irrtums festhalten, obwohl die Wahrheit des tatsächlichen Herganges vor ihnen liegt. Um so lauter muß es denn betont werden: nun, nachdem es für die Empiriker offen und überschaulich am Tage ist, wie sich in Wahrheit die Gedanken und die empirische Wissenschaft zueinander verhalten; und daß es nicht gekommen ist wie jene Schreier geschrien haben, vielmehr alle die bahnbrechenden Männer der Wissenschaft, unbekümmert darum, jenen einzig möglichen Weg von der Abstraktion aus verfolgten, und die größten unter ihnen dafür geradezu, im Gegensatze zu jenen Schreiern, die nichts leisteten als ihr Schreien, unzweideutig klares Zeugnis abgelegt haben; und die Geschichte über sie hinweggeschritten, auf welches alles auch in diesen Auseinandersetzungen gebührend hingewiesen wurde; und besonders nachdem die Empiriker durch lange Verkennung des wahren Zusammenhanges bereits in so große Gefahren sich gestürzt sehen, und die Tatsachen schon gänzlich die Gedanken zu verfinstern drohen —: nun ist es längst an der Zeit, und sie haben große Ursache dazu, daß sie das dumme Geschrei nun ausgeschrien sein lassen und, nach so viel Unschicklichkeiten, sich anständig besinnen, und daß das natürliche Verhältnis, nach der vollzogenen Arbeitsteilung zwischen Denkern und Empirikern, wiederum anerkannt und durch ein neu zustande zu bringendes Bündnis auf das Vollkommenste hergestellt werde.

Die Denker mit den Männern der Wissenschaft haben zusammen dahin zu wirken.

Die Denker müßten es natürlich sein, die den Empirikern Alles von Grund aus weisen, wie es ist; und indem sie ihnen die Gefahren vorstellen, die sich auftun, wenn sie noch länger bei ihrer irrigen Behauptung und in ihrer Isolierung von der Philosophie oder gar in der Feindschaft gegen dieselbe verharren, müssen sie zugleich, den Besseren wenigstens, die Möglichkeit der Hinkehr auf die Wahrheit und die höhere Ansicht des Weges mitsamt seinem Ziele eröffnen. Sie müssen diesen Besseren zeigen, daß es ein Weg der Umkehr ist, auf dem alle jene großen Resultate errungen wurden, tatsächlich ein Weg der Umkehr und Hinwendung auf das vorhandene System des Denkens. Dieses System soll nicht erst gefunden werden und kann gewiß

nicht durch die Empirie gefunden werden: unser Denken ist an und für sich ein natürlich geordnetes einheitliches System — da wo es wirkliches Denken durch Abstraktion ist, da wo das Eine Denken das Eine Denken ist, in seiner Entfaltung zur Mannigfaltigkeit der Einzelgedanken das Eine geblieben ist; wo deswegen kein Teil für sich steht, sondern ein jeder im Ganzen, und wo das ganze Leben einheitlich begriffen wird mit all seinem Wissenschaftlichen und all seinem Technischen, weil das lebendige Denken, aus welchem Jegliches entstand, allgegenwärtig geblieben ist; wo deswegen auch alle Teilgedanken aus der Empirie erst an ihrer wahren Stelle in dem höchst lebendigen unteilbaren Ganzen um so herrlicher erkannt werden. Das Leben der Menschen und die Geschichte ihrer Kultur wird hell an den abstrakten Gedanken — so wollen wir denn nicht die Geschichte betrachten und so wollen wir denn nicht leben, ohne diese Gedanken zu denken, und wollen sie nicht denken, ohne daß wir dabei Leben und Geschichte vor uns haben und wie Beides aus den Gedanken wird. Es ist tatsächlich ein Weg der Umkehr und der Hinwendung zu jenem einfürallemal vorhandenen Systeme des abstrakten Denkens, der begangen ward seit jenen Tagen des Anfangs von Renaissance und Humanismus. Wir leben fort und fort in der Renaissance und im Humanismus, wir sind noch im glorreichen Aufsteigen begriffen, und wie wir die Freiheit und Freude und die Kräftigkeit unsres natürlichen, von Unnatürlichkeit und Aberglauben nicht behelligten Lebens wünschen, so wünschen wir weiter Renaissance und Humanismus; denn damit wünschen wir nichts Andres als unser Leben. Renaissance sagen wir — das heißt Wiedergeburt des freien natürlichen Lebens, worin der Mensch sich in seiner Freiheit und Natürlichkeit wiederfindet, weswegen wir auch, wegen der sich selbst wiedergewinnenden natürlich freien und freudigen Menschlichkeit, das Gleiche mit dem Worte Humanismus bezeichnen. Renaissance des Humanismus ist die ganz vollkommene und richtige Bezeichnung. Soweit die Wissenschaft mit ihrem Anteil an der Renaissance des Humanismus in Betracht kommt, handelt es sich um die Umkehr und Hinkehr zu der Gedankentradition, durch die ohne Aufhören immer neue und immer großartigere Anwendung auf die Erfahrung möglich wird. In der historischen Gestaltung erscheint als Umkehr, was nach dem eigentlichen innerlichen

Verhältnisse Hinwendung auf den abstrakten Verstand der Menschheit ist.

Noch sind auch die besseren Männer der Erfahrungswissenschaften weit entfernt davon, diese Auffassung zu teilen und sagen anders, — allein es liegt dabei keine Verkehrtheit des materialen Denkens vor, sondern Unwissenheit und logischer Irrtum. Darum habe ich gewisse Hoffnung, daß zuerst die Besseren und danach dann auch die Schlechtesten endlich aller Wahrheit über das wirkliche Verhältnis zwischen den Abstraktionen und der Empirie zustimmen werden; darum habe ich die ganz gewisse Zuversicht, daß diese Wahrheit eben so hoch emporsteigen wird, wie sie nun tief im Staube liegt, trotzdem sie nun im Staube liegt, und daß die Besseren es den Schlechteren sagen werden: „Die Philosophie, das Denken ist nicht tot, das Denken ist lebendig; das Denken, das abstrakte Denken ist es, was uns Alle lebendig erhält! Wie konnten wir nur so verblendet sein zu wähnen, daß die Abstraktionen der Denker von Andrem reden als von eben dieser Welt der Dinge, von dieser Erfahrungswelt, die wir zum Gegenstande unsrer Forschung haben? Was sind denn Begriffe und Abstraktionen Anderes als Begriffe und Abstraktionen von Dingen der Erfahrung, durch die wir allererst unsre Erfahrung denken, was sind Abstraktionen anders als die Spitze des Bewußtseins von den Erfahrungen? Die Abstraktionen sind nicht empirischen Ursprungs in der Bedeutung, das sie der Sinnenerfahrung entstammen: es kann nicht die Rede davon sein, daß der Erfahrung etwas entstammt, was nicht Erfahrung ist. Die Abstraktionen sind selber Erfahrungen, freilich Erfahrungen von ganz andrer Art wie unsre Sinnenerfahrungen sind, und weit über diese hinausliegend. Wie so ganz irrig haben wir allein die Sinnenerfahrung Erfahrung genannt, und haben damit den Begriff der wissenschaftlichen Erfahrung nicht allein zu eng sondern auch gänzlich verkehrt bestimmt: da ja wahrlich nicht die Sinnenerfahrung sondern erst die Abstraktion mit ihrer Kenntnis des Zusammenhanges und der Einheit aller dinglichen Bewegung den eigentlich gültigen Erfahrungsinhalt der Wissenschaft ausmacht. Die Erfahrung in den abstrakten Begriffen wirkt hervor aus einer uns unbekannten Tiefe, — unsre Wissenschaft ist nicht eher vollendet, als bis wir über diese eigentlich wissenschaftliche Erfahrung das Rechte ergründet haben. Doch wissen wir dieses: daß auch unsre Sinnenerfah-

rung und unsre Praxis abhängig ist von ihr und im Grunde mit ihr Eines, und wir verstehen, daß in den Abstraktionen der Punkt der Lösung für das Letzte der Wissenschaftlichkeit, für das Denken zu suchen ist, — für das Denken, welches ist: das Gedachtwerden der Sinnenerfahrungen in den Abstraktionen, in den Erfahrungen des Abstrakten und aufgelöst in sie. Wir waren noch nicht Empiriker auf Grund unsrer Anerkennung der Sinnenerfahrung: wir sind es erst wahrhaft, wenn wir die ganze Erfahrung anerkennen und das ganze Denken als Erfahrung verstehen und den Zusammenhang und die grundhafte Einheit der Sinnenerfahrung mit der Erfahrung in den Abstraktionen. Wie war es nur möglich, daß wir unsre Erfahrung: der Abstraktion, als der Nichterfahrung, entgegensetzten? wie mochten wir behaupten, daß die Abstraktion von unsrer Sinnenerfahrung abhängig sei und schlechter als diese? wie konnten wir nur die Abstraktion, das Wesen unsrer Wissenschaft für ein Überflüssiges, ihr fremdes, ja feindliches erklären und ihretwegen die Denker bekriegen? Wir sehen es ja tausendfach vor uns, wie die Abstraktionen der Denker und die Schlüsse aus ihnen ebenso gut und besser zu sehen vermochten als unsre Augen des Leibes durch Fernrohr und Mikroskop, und daß alle unsre Erfahrung nur Bestätigung der abstrakten Gedanken liefert; die denn auch tatsächlich als vollkommenes System aller Gedanken vorhanden zu sein scheint — wir wenigstens haben bisher nicht Anlaß, an ihrer Vollkommenheit zu zweifeln. Wenn wir unsren wissenschaftlichen Gedankengehalt vergleichen mit dem der Denker, so fehlt diesem nichts, und wir finden nichts aus dem unsrigen zu ersetzen und hinzuzutun. Wir haben geirrt, und nun ist es um die völlige coppernicanische Umkehrung zu tun: nicht die Abstraktion dreht sich um unsre Erfahrung, sondern diese Erfahrung dreht sich um die Abstraktion als um ihre Sonne, von der sie all ihr Licht und Leben empfängt."

Renaissance des Verstandes der allgemeinen Menschheit zur Erreichung der allergrößtmöglichen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Freiheit und Schönheit des Lebens — und allerdings noch mehr: auch Renaissance oder vielleicht erst Naissance des geistigen Denkens für die Geistigen. Aber das steht auf einem andern Blatte, davon ist hier nicht die Rede. Philosophie heißt hier immer nur Philosophie des praktischen Verstandes, das heißt, hier kommen immer nur die abstrakten Gedankengebilde

in Betracht, die in die Praxis dieses unsres dinglichen Lebens umgesetzt werden. Was die Denker noch außerdem sagen, — das Alles mögen die Männer der Wissenschaft für nutzlose Grübelei und Narrheit halten. Nur Dieses werden sie zugeben müssen, daß die Denker auch über die Welt der Dinge das Richtige und Beste gesagt haben, was wissenschaftlich darüber gesagt werden kann. Wenn sich die Wissenschafter nur zu ihrem Eignen bekennen und es für das Richtige und Beste halten, so müssen sie dies von den Denkern zugeben und müssen anerkennen, daß, was diese gesagt haben, den Fonds aller möglichen wissenschaftlichen Wahrheiten in sich schließt, in begrifflichen Formulierungen abgesetzt von ganz unzweifelhafter Auslegbarkeit und definitiver und erschöpfender Gültigkeit: so daß die gesamte Wissenschaft von heute wegfallen könnte, ohne daß ihr Gedankengehalt verloren wäre, wenn er nur in der Überlieferung der Denker, die vor dem Beginne dieser Wissenschaft gelebt haben, erhalten bliebe. Es bliebe dieser gesamte Gedankengehalt ohne Nachteil der Überzeugung, ohne Verminderung der Evidenz, der Gründlichkeit, der Deutlichkeit, des Umfangs; denn dieser Gedankengehalt in den Abstraktionen der Denker, diese in der Absraktion konstituierte Wissenschaft ist es gewesen, wovon die empirischen Wissenschaften ihr Leben gewannen und wovon sie es auch in aller Zukunft gewinnen.

Es werden zunächst die Edleren und Einsichtigeren sich lossagen von einer Auffassung, die ihnen nicht zuläßt, sich besser und anständiger zu benehmen gegen dasjenige, dem sie alles Gute schulden, von einer Auffassung, die das Gedächtnis, das der ganzen Menschheit gemeinsam sein sollte, verwildern läßt, und damit auch den Gebrauch des Verstandes der Menschheit beschränkt und endlich auf die niedrigste Stufe herunterzieht. Wenn sie sich gewöhnen, nur in dem Bereiche des bereits Errungenen und der nächsten ihnen vorschwebenden wissenschaftlichen Aufgaben ihre Gedanken herumzuschicken, so können sie Das kein eigentliches Denken nennen. Das Wissen von dem quantitativ tatsächlich Bestimmbaren ist nicht imstande, das wirkliche Denken, das Denken des systematischen Zusammenhanges nach den Prinzipien, zu ersetzen. Ihr Verstand wird verarmen an Inhalt und vertrocknen an Kraft, sie werden sich banausisch hineinversetzt finden, abgeschnitten von der belebenden Wurzel des Denkens, in jenen immer mehr sich verbreiternden

Kreis der praktisch technischen Tätigkeit, worin allerdings alle Wissenschaft enden muß, aber damit sie nicht darin ersticke, müßte die Regel gelten: daß zu jeglicher Praxis ein wenig Verstand hinzugenommen werde. Die Söhne der Wissenschaft sollten nicht so ganz vergessen, daß sie die Enkel der Philosophie sind. Wir dürfen nicht anlangen bei der ganz finster schwarzen Technik ohne Idee und ohne Zusammenhang mit der Totalität des Ideellen, durch welchen Zusammenhang allein neue Findung einer Praxis von noch ganz andrer, sehr nötiger Art möglich wird. Denn noch einmal: wir bleiben in unsren Zeiten beschränkt auf die Fruktifizierung weniger Gedanken; der Umfang der Praxis nach diesen darf uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß noch andere in uns schlummernde Triebfedern zum Leben erweckt sein wollen, und soll uns auch nicht die Gefahr verhehlen, die durch die einseitige Überwucherung des bloß Technischen und des bloßen Industrialismus auf uns heruntergezogen wird. —

Wir leben von den Gedanken, wir leben in der Renaissance der Gedanken, aber in dieser Strömung der gegenwärtigen Zeiten kommt mehr und mehr das Gefühl der Zusammengehörigkeit mit diesen Gedanken abhanden; das eben erst wieder so segensreich belebte Gedächtnis der Menschheit ist bedroht, und mit dem Gedächtnisse der Verstand der Menschheit. Die Renaissance des Humanismus ist bedroht. Doch dürfen wir zuversichtlich sagen: nur vorübergehend. Es läßt sich mit aller Wahrheit behaupten, daß es sich nur um eine vorübergehende Stauung, daß es sich nur um eine Mode handelt. Welche Mode unter ihnen herrscht, von der behaupten sie: sie sei Wahrheit, und wir haben schon in der Ankündigung davon gesprochen, wie sie in diesen Zeiten Alles zur Mode machen, auch das Große und Feste, was gar nicht dem Wechsel der Mode unterworfen ist. Auch für dieses Verhältnis zwischen den Gedanken und der Empirie gilt ihnen die Mode, die ihnen ihre Wahrheit gibt. Bald sind es die philosophischen Gedanken, bald ist es die Empirie, von der sie sprechen, sie gebe die Wahrheit. Sie vergessen nur, daß sie es so halten; sie haben ein gar zu erbärmliches Gedächtnis. Sie vergessen sogar den Hergang von einer Generation auf die andere. Zwei Generationen alt ist nämlich diese jetzige Mode des Sprechens noch nicht, wonach die Naturwissenschaft die Wahrheit sein soll. Bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts

hinein war umgekehrt, wenigstens in Deutschland „alle Welt" „philosophisch" gestimmt, und sogar das preußische Ministerium Altenstein bewies ein Interesse an der Spekulation, wie seitdem noch kein anderes Ministerium an den Naturwissenschaften gezeigt hat. Die Philosophie war in der Mode; von welcher, bei aller Welt in der Mode stehenden, Philosophie man sich ein Bild machen kann, indem man sich vorhält, wie bei uns in den philosophierenden Kreisen unsrer Gebildeten philosophiert wird: „daß doch das Leben eigentlich eine Tragödie sei, daß es so viel mehr Trauriges habe als Lustiges" — ich spreche hier nicht etwa von den Meditationen der alten Runkunkeln, sondern von denen unsrer philosophierenden Kreise, für welche Schopenhauer diese Art der Runkunkelmeditationen, zur Abwechselung von den entgegengesetzten des Leibnitzischen Optimismus, in sein „System" des Pessimismus gebracht hat. Man erkenne, daß ich nur den Inhalt dieses Systems zusammenfaßte. Was haben Schopenhauers, was haben Nietzsches „Grundgedanken" (und nun auch noch gar Nietzsche — gerade als wenn die Bildung unsrer Entwicklungsphilister an abstruser Verworrenheit Mangel litte!) was haben diese Grundunsinnigkeiten mit der Philosophie gemein?! Aber wenn dergleichen in die Mode kommt und sie z. B. Nietzsches Extemporalspäße und Windeier begackern, dann sagen sie, daß sie philosophieren, und daraus mag man denn nun abnehmen, welch eine Philosophie damals bei aller Welt in der Mode stand und wieviel sie gemein haben mochte mit den ausgezeichneten philosophischen Denkern, auf die sie sich berief. Sie berief sich nämlich auf die besten philosophischen Köpfe, die Deutschland hervorgebracht hat, auf Fichte, Schelling, Hegel. Einerlei, es hieß damals allgemein: die Philosophie sei die Wahrheit, und das Denken sei souverän. Das war damals die Modernität der Gebildeten, darauf schwuren sie damals allesamt, so wie sie nun auf die jetzige Modernität schwören: die Naturwissenschaften seien die Wahrheit, und die Erfahrung sei souverän, — trotzdem schon wieder die kommende Mode sich anzukündigen beginnt, die wiederum keine andere wie die soeben erst respuierte, die eben explodierte Mode von der Philosophie als der Wahrheit ist. Man kann bereits in den höchstgebildeten Kreisen den Schrecken und die ungeheure Schande erleben zu hören: „Die Philosophie wird wieder Mode".

Wir wollen nicht hoffen, daß es dazu so bald wieder kommt

— dann soll lieber die Erfahrung Mode sein, die denn doch auf jeden Fall die nützlichere Mode ist. Auch ist es nicht zu befürchten, daß nun so bald wieder die Philosophiernarrheit allgemein werde, denn dazu gehört immerhin eine gewisse Kopfanstrengung, der die jetzigen Generationen durchaus nicht mehr gewachsen sind; in denen überhaupt, bei der rapide um sich greifenden Bildung, nichts mehr „geistige Mode" sein kann, was nicht bequem als breiteste Massenerscheinung möglich ist. Jedenfalls sitzt heute noch die Erfahrung als Wahrheit fest in der Herrschaft dieser unsrer Zeit, und die Philosophie ist ganz allgemein verachtet. Es wird von ihr nicht gesprochen; wo aber von ihr gesprochen wird, geschieht es mit thersitischen Reden, gegen die das goldene Szepter des Odysseus das beste Mittel wäre, oder es heißt: nun käme eine ganz neue Philosophie herauf, „denn die stolzen Systeme stürzen zusammen wie Kartenhäuser und die Philosophie bemüht sich nun, *auf dem Wege der Naturwissenschaft Etwas zu erringen und begrüßt es jedesmal dankbar, wenn die Vertreter der Naturwissenschaft irgendwo und irgendwie einen philosophischen Beitrag liefern.*" Zum Glück tun sie das nur selten, denn jeder Naturforscher und jeder Schuster ist heute mit sämtlichen Problemen der Philosophie fertig.

Aber es kommt auf dieses alles nichts an und ebenso wenig darauf, daß heute also im Allgemeinen die Erfahrung als Wahrheit in der Mode ist. Unsrer Zeit so wenig wie irgend einer andren Zeit steht ein Urteil über sich selber und über den Wert des von ihr für Wahrheit Gehaltenen zu. Sowie man von der ganzen Welt, von Allem was man von der Welt sieht, am wenigsten von seinem eignen Kopfe sieht, wenigstens nicht auf natürlichem Wege, höchstens durch Spiegel, so hat man auch am wenigsten Urteil über den Zustand im eignen Kopfe, — und jenen Spiegeln, die uns das Innere der Köpfe abschildern, glaubt man nicht. Und ganz ebenso mit der Menschheit einer Zeit: sie kennt sich schlecht, sie kennt nur schlecht die Prinzipien, von der sie geleitet wird; keine Zeit hat ein richtiges Bewußtsein über den Wert ihres Inhaltes, über sein Verhältnis zur wirklichen Wahrheit, noch davon, wie es sich mit den Gedanken wenden wird. Ich hoffe auf die ernsten Arbeiter der Wissenschaft, die einsehen lernen werden, daß es sich hier nicht um Moden und gar nicht um die Frage, ob Philosophie oder Naturwissenschaften

handelt, und daß die Naturwissenschaften Naturwissenschaften sind, die alles Nützliche und Herrliche für unsre Praxis leisten und leisten werden, denen aber, ihrer Bestimmung und Bedeutung nach, keine Aufgaben von solcher Art zufallen, daß sich sagen ließe: sie sind die Wahrheit oder sie bringen die Wahrheit. Es ist hier um das Verhältnis der abstrakten Gedanken zu den empirischen Wissenschaften zu tun, und die wahre Einsicht in dieses für die ganze Menschheit allerwichtigste und wertvollste Verhältnis, wie es wirklich beschaffen ist, wird sich ganz gewiß ausbreiten, und die Zeit wird kommen, wo in diesem Punkte das allerunsinnigste Modedenken ein für allemal ausgespielt hat. Die Meinung darüber wird und muß der Bestimmung durch den Pöbel der Gelehrten und die übrige roh denkende Menge der Gebildeten entzogen sein, die ihr Unvermögen des Verstehens, was zu allen Zeiten von den Besten der Menschheit herrlich Wahres ist gesagt worden, und ihre barbarische Verachtung des Denkens für den Inbegriff aller Weisheit halten; die auch niemals eine Ahnung davon zu fassen vermögen, daß die Abstraktionen mitsamt ihrer Anwendung Beide mit gleichmäßigem Werte zum praktischen Verstande gehören. Sie verstehen auch niemals wirklich weder die Abstraktionen, wenn sie sagen, die Philosophie ist das Richtige noch auch die Erfahrung, wenn sie von dieser sagen, sie sei das Richtige. Eben weil sie vom Zusammenhange Beider nichts verstehn, erscheint ihnen Beides in vollem Kampfe miteinander und bald das Eine bald das Andere als Sieger und als das Richtige, demgemäß heute dem Andern und morgen dem Einen aller Wert bestritten wird. Wenn übrigens heute die Erfahrung in der Mode steht, die Wahrheit zu sein, so liegt dies eigentlich der Menge am besten, da nur sehr Wenige in abstracto zu denken verstehen, und die Menge, wenn sie philosophiert, wie ich angedeutet habe, doch immer nur einigen Unsinn ergriffen hat, der ihr unter dem Namen des Philosophierens läuft, ja die ganze Menge im Grunde mit Mißtrauen, mit geheimem Hasse und mit dummklotziger Überhebung und Spott dem Denken gegenübersteht; während sie dagegen die Erfahrung, d. h. die Anwendung der Abstraktionen in concreto vor Augen hat. Solches Hin und Her aber und, je nach dem Schwunge des Pendels hierhin oder dorthin, im System der Wechselwirtschaft, bald die Abstraktionen, bald die Empirie für das Richtige erklären — das hat so viel

Wahrheit, als wenn die Menschen abwechseln würden mit der Behauptung, das eine Mal, die Nase sei das Richtige, das andere Mal, das Atmen sei das Richtige. —

Die wirklich ernsthaften Empiriker müssen die Rede von der Erfahrung als der Wahrheit und als dem Prinzip der wissenschaftlichen Erkenntnis aufgeben, wenn sie nicht verlangen wollen, daß die roheste Trugrede die Grundlage unsrer Auffassung von der Wissenschaft bilde. Die Erfahrung zum Prinzip erklären — das heißt, in der Erklärung, die Wissenschaft vernichten, das heißt die Rede von einer Sache so herunterbringen, daß ihr genaues Gegenteil bezeichnet wird, das ist eine unsinnige und liederliche Rede. Erfahrung von Dingen ist kein Prinzip und berechtigt niemals zu einem Prinzip; die Erfahrung vollbringt nichts an sich selbst und ist an sich selbst gänzlich unverständlicher Inhalt des Denkens, der durch Zurückführung auf die abstrakten Gedanken und Auflösung in dieselben verständlich wird: die abstrakte Wissenschaft ist das Prinzipielle, die Alles vollbringt, und zwar dadurch, wie wir gesehen haben, daß sie die Erfahrung verläßt, sie gänzlich aufgibt und ein von ihr, von den Dingen, von unsrer spezifischen Sinnenauffassung völlig Verschiedenes und Unabhängiges als die der Erfahrung zu Grunde liegende Wahrheit erkennt, — freilich nur, um dann zurückzukehren zur Erfahrung und auf sie das in der Abstraktion als gültig und entscheidend Erkannte anzuwenden; denn auf solche Anwendung in der Erfahrung kommt es an, auf die Praxis in der Erfahrung von den Dingen unsrer Sinnenauffassung, die unser Leben ist, auf unsre Lebensfürsorge. So lautet das Resultat für die wirklich ernsthaften Empiriker; so müssen sie sagen, wenn sie sagen wollen, was ist und wie es hergeht. Es ist mit dem, was sie tun und treiben nicht anders und geht damit nicht anders her. Und darum werden sie auch endlich so sagen, sie werden auch über die Wissenschaft im Ganzen das Richtige von den Denkern sagen lernen, da auch hier das, was sie aus sich selber sagen, grundverkehrt und gar nicht wirklich über die Wissenschaft Gesagtes ist. Sie werden, anstatt der rohen und wüsten Trennung von Abstraktion und Empirie, das Richtige des innigen Verbundenseins Beider annehmen, in der Art wie dieses Richtige, frei von aller parteimäßigen Einseitigkeit und Beschränktheit, auf dem Diagonalwege der Wahrheit, der Philosophie sowohl wie auch

der Wissenschaft ihr Recht gibt, von dieser letzten erst wahrhaft alles verständlich machend: ihren Ursprung und Fortgang, ihre Gliederung und ihre Einheit nach der Wahrheit des relativ Wirklichen; von wo aus auch erst die letzte Erhebung zu der vollkommenen Freiheit des absolut Wahren möglich wird — für diejenigen, die sich zu erheben vermögen zu der absoluten Wahrheit. Die steht auf einem festeren Grunde als die messende, wägende, zählende Wissenschaft, der auch in ihrer höchsten Vollendung diese absolute Wahrheit unerreichbar bleiben muß. Die Männer der empirischen Wissenschaft werden sich auf die Dauer der Einsicht in die Zusammengehörigkeit und den Zusammenhang der Erfahrung mit den Abstraktionen nicht verschließen und diesen Zusammenhang auch ihrerseits auf jegliche Art fördern. Sie können die Philosophie nicht beleidigen, ohne die Wissenschaft zu bedrohen. Physik, hüte dich vor der Metaphysik! das kann man mit Newton nicht oft genug wiederholen, besonders wieder in unsren Tagen ist es bitter nötig und heißt: Wissenschaft hüte dich vor der Unwissenschaft, Verstand hüte dich vor Unverstand, Widerverstand und Aberglauben. Und darum ist ebenso bitter nötig die Mahnung: Physik hüte dich vor dem Bruch mit der Philosophie! Die Physiker können mit den Männern der Gedanken das lebendige Band nicht zerreißen, ohne in Willkür, Unsicherheit und Unzusammenhang zu geraten, nicht ohne daß sie die wissenschaftliche Praxis verunreinigen und verrohen und die Erfahrung heruntersetzen zum Geschaffe bloßer Sinneswahrnehmungen; wodurch endlich, dies Alles allgemein angenommen, die ganze Menschheit aus der jetzigen Hauptschande der Verunglimpfung des Denkens in das Unglück einer neuen, vollkommenen Barbarei und Verrottung gestürzt würde, — vollkommen barbarisch bereits ist dieser Taumel und dies Gebrüste der Neuen bei ihrem wüsten Verfahren, die Früchte herunterzureißen, ohne den Baum zu schonen und schön zu halten. Und Alles in Allem noch einmal denn, was alles Gesagte zusammenfaßt: die Männer von der Empirie haben anzuerkennen und sie werden anerkennen den Parallelismus des abstrakten Gedankens und der Erfahrung, sie haben anzuerkennen und sie werden anerkennen, daß der abstrakte Gedanke die Basis, der Ausgang und die gestaltende Macht des Lebens ist, und daß der Wissenschaft des Lebens zweierlei Maßstäbe anzulegen sind:

der Maßstab der sich gleichbleibenden, definitiv wissenschaftlichen Abstraktionen des Denkens und der Maßstab der zunehmenden wissenschaftlichen Erfahrung, deren ideales Ziel der Vollendung kein anderes ist wie das in den Abstraktionen der Denker, in den Abstraktionen der Bewegungslehre vorlängst schon bestimmte. Bewegungslehre ist die Grundwissenschaft des Menschen und wird dies für alle Folgezeit sein, sowie niemals anderes als Bewegungslehre Wissenschaft gewesen ist; außer durch die Bewegungslehre ist mit menschlichem Denken nichts zu begreifen. Die Bewegungslehre bietet den einzigen wahrhaften Text dar, den die Menschheit mit allen ihren wissenschaftlichen Bestrebungen zu kommentieren hat. Für alle ewige Zukunft, bis an das Ende der Menschheit gilt es nur weitere Ausbildung, weitere Begründung, weitere Anwendung der Bewegungslehre.

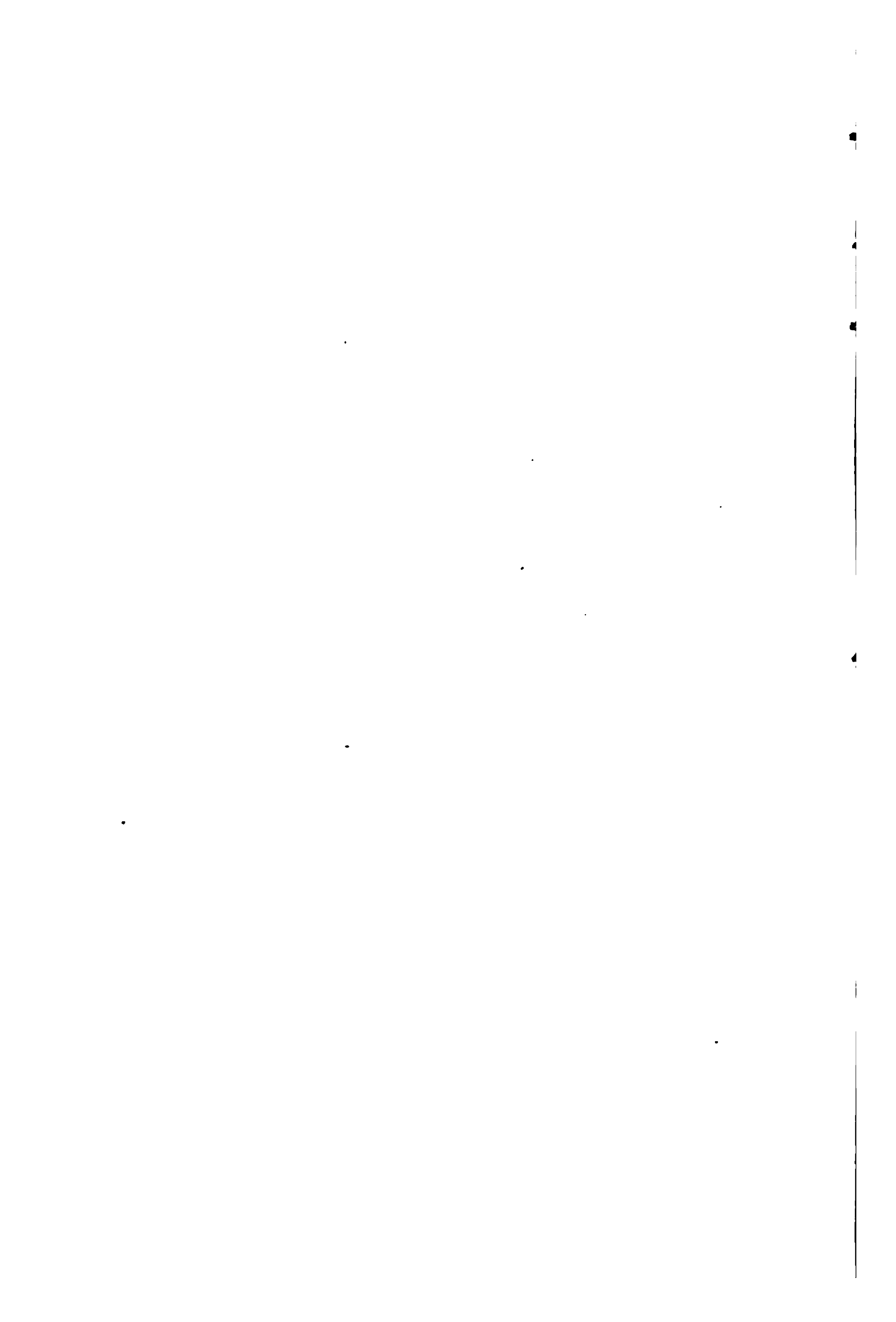
Auch natürlich das über die Natur und Bedeutung des praktischen Verstandes zu Sagende oder mit andern Worten die Wissenschaft der Psychologie ist nur möglich auf Grund der Bewegungslehre, — die erst mit dem Vorhandensein der wahrhaften Psychologie als eigentlich abgeschlossen und vollendet gelten kann.

III

Natur und Bedeutung

des

praktischen Verstandes



War die vorstehende lange Auseinandersetzung über die Bewegungslehre bei den Denkern und über das Verhältnis der Abstraktion zur Empirie, war sie zu lang? Sobald ich gewahrte, daß es eine so lange Sache damit werden müßte, entschloß ich mich auf der Stelle, es so lang werden zu lassen. Nichts hätte wegbleiben können — es wär wie ausgerissen aus dem Buche gewesen. Es mußte so lang werden, wenn ich alles sagen sollte, was nicht ungesagt bleiben durfte, und besser langsam als nimmer, und lang ist nicht ewig, — sehen Sie? wir sind nun damit zu Ende. Auch hoffe ich, wirklich nicht länger gewesen zu sein als die Sache wichtig und notwendig ist, sowohl an sich selbst wie auch auf dem Gange, den wir tun. Denn wir sind mittlerweile nicht stillgestanden und haben auch keineswegs etwa nur ein Nebengeschäft betrieben: das Resultat, zu welchem wir geführt wurden, ist für den Zweck des Ganzen überaus bedeutend, für den nicht wenig auch gewonnen wurde durch so mancherlei, was streuweise gesagt worden ist, wo es hinwollte; so daß also unser Hauptgeschäft oder vielmehr die Vorbereitung dazu, als welche wir die ganze Fakultätenlehre anzusehen haben, wahrlich nicht ins Stocken geraten ist. Und was die Fakultätenlehre und die Fakultät des praktischen Verstandes im besonderen betrifft, deren Untersuchung uns durch diesen Band hindurch zusammenhält, so ist es wohl ohne weiteren ausdrücklichen Hinweis ganz klar, daß wir durch die vorstehende Betrachtung über die Abstraktionen und ganz vorzüglich auch durch die andere, darin eingeschobene über die Kausalität, für unser Interesse am begrifflich Denkgesetzlichen wesentlich vorangekommen sind. W i r k o m m e n b e s t ä n d i g u n d s t e t i g w e i t e r v o r a n, ich schweife nirgendwo aus ins Fremde, sondern drehe nur unsre Sache, im Voranschreiten mit ihr, auf alle ihre Seiten, damit alles dem Mittelpunkte des Denkens zugekehrt werde, von dem es abhängt und sein Licht erhält, und laufe also fest, und suche es nachzumachen unsrer lieben, klugen Erde, die auch beständig auf

ihrer Bahn voranrollt und sich dabei um sich selber dreht, wodurch sie alle ihre Teile der Einwirkung der Sonne aussetzt, daß keiner derselben, in der Erstarrung des ewigen Winters, vom Leben abgeschnitten werde. —

Unter allen Begriffen müssen diejenigen unsre größte Aufmerksamkeit erregen und uns am meisten zur klaren und vollständigen Durchdringung ihres eigentlichen Inhaltes mit der äußersten Begierde anreizen, welche als die einfachsten sich darstellen, und desgleichen diejenigen Denkgesetze, welche als die einfachsten erscheinen und von denen viele andre Denkgesetze abgeleitet werden. Wir sind, unter solchem Interesse der Auffindung und Erforschung des Einfachen, zurückgegangen bis auf das letzte Grundgesetz, von welchem wir alle Gedanken des praktischen Verstandes abhängig erkannten, und welches recht eigentlich nichts andres ist wie sein als Urteilssatz ausgesprochener Grundbegriff. Der Grundbegriff ist der von Dingen, denn wir erkennen, daß alles im ganzen Umfange unsrer Welt Dinge sind; Dinge aber sind bewegte Dinge, und zwar in Einem Zusammenhange bewegte Dinge, und dies ist es, was das Grundgesetz von der Totalität der Dinge ausspricht, die in dem Grundbegriffe umfaßt wird. Es zeigte sich, daß es mit allem hinauskommt auf unser Denken der Dinge als bewegter Dinge, daß nichts andres Objekt ist unsres Denkens (ich habe die bewegten Dinge als die Elemente unsrer Anschauung erwiesen), und wir haben von der Bewegungslehre mit ihrem Grundgesetze, welche uns die Grunderfahrung, nämlich die Verschiedenheit der Dinge und die dinglichen Vorgänge, Zustandsveränderungen und Verwandlungen und den Zusammenhang alles Dinglichen durch das Fundamentalfaktum, durch das Urphänomen der Bewegung erklärt — von dieser Bewegungslehre haben wir gesagt, daß sie sei: das theoretische Bewußtsein und das wissenschaftliche System desjenigen, was von uns gelebt wird, und dem alle Menschen immerwährend in concreto folgen, auch ohne es abstrakt zu verstehen. Kein einziger Mensch kann leben, ohne so zu tun, denn Leben ist Denken, vivere est cogitare, das Leben ist ohne Denken nicht denkbar; Denken aber ist Kausalität denken, und Kausalität ist Bewegung. Und damit sind nun uns auch die Tore zum Verständnis der Natur und Bedeutung des praktischen Verstandes geöffnet.

Der Auseinandersetzung darüber näher zu treten und zur Formulierung des eigentlichen Prinzips zu gelangen, welches wir im Verfolg dieses Werkes als dasjenige des praktischen Verstandes den Prinzipien der andern beiden Fakultäten gegenüberzustellen haben, müssen wir jetzt aber das Ganze des Denkens im praktischen Verstande, d. h. unser Denken der Dinge nach allen drei Spezifikationen, des Fühlens, Wissens und Wollens, in Betracht nehmen, während wir es in der Bewegungslehre nur zu tun hatten mit dem logisch-intellektiven Denken, mit dem Wissen, mit dem Wissen von der Grunderfahrung und mit dem abstrakten Wissen. Wir hatten es in der Bewegungslehre nur zu tun mit dem intellektiven Denken oder Wissen (von welchem wir dorten auch schlechthin den Namen Denken gebrauchten, so wie er allgemein davon gebraucht wird), — doch haben wir am Anfange der Betrachtungen darauf hingewiesen, daß dieses intellektive Denken oder Wissen nur eine der Spezifikationen des Denkens sei: da Denken in Wahrheit Alles genannt werden müsse, was uns zum Bewußtsein kommt, wie es uns auch bewußt werde; denn es wird uns bewußt nur durch das Denken, daher auch Fühlen und Wollen Denken genannt werden müsse und also drei Spezifikationen des Denkens anzuerkennen seien. In der Bewegungslehre nun ging uns lediglich die Eine Spezifikation des intellektiven Denkens oder Wissens an: von dieser Spezifikation des Wissens war zu sagen, wie sie sei, was uns durch sie zum Bewußtsein komme, und dafür bedurfte es vorläufig keiner weiteren Rücksichtnahme auf das Ganze des Denkens in allen drei Spezifikationen. Verständlich werden aber kann uns die Spezifikation des Wissens erst in dem einheitlichen Ganzen des praktischen Verstandes, von welchem sie eben nur die eine der Spezifikationen ist. Das Ganze des praktischen Verstandes schließt das Wissen, auch das abstrakte Wissen in sich ein, welches letzte aber nicht etwa nur abstrakt theoretische Orientierung bedeutet, sondern schließlich mit dieser und mit allem was es vermag, unsrem Leben, der Grunderfahrung von unsrer dinglichen Existenz unter den Dingen dient. Nur um diese Aufgabe erfüllen zu können, wird im wissenschaftlich abstrakten Denken die Anschauung der Grunderfahrung von Dinglichem verlassen, und wird dieses aufgelöst in Bewegung. Was wir aber leben, ist das nicht aufgelöste Dingliche; der Grund-

ihrer Bahn voranrollt und sich dabei um sich selber dreht, wodurch sie alle ihre Teile der Einwirkung der Sonne aussetzt, daß keiner derselben, in der Erstarrung des ewigen Winters, vom Leben abgeschnitten werde. —

Unter allen Begriffen müssen diejenigen unsre größte Aufmerksamkeit erregen und uns am meisten zur klaren und vollständigen Durchdringung ihres eigentlichen Inhaltes mit der äußersten Begierde anreizen, welche als die einfachsten sich darstellen, und desgleichen diejenigen Denkgesetze, welche als die einfachsten erscheinen und von denen viele andre Denkgesetze abgeleitet werden. Wir sind, unter solchem Interesse der Auffindung und Erforschung des Einfachen, zurückgegangen bis auf das letzte Grundgesetz, von welchem wir alle Gedanken des praktischen Verstandes abhängig erkannten, und welches recht eigentlich nichts andres ist wie sein als Urteilssatz ausgesprochener Grundbegriff. Der Grundbegriff ist der von *Dingen*, denn wir erkennen, daß alles im ganzen Umfange unsrer Welt Dinge sind; *Dinge aber sind bewegte Dinge, und zwar in Einem Zusammenhange bewegte Dinge*, und dies ist es, was das Grundgesetz von der Totalität der Dinge ausspricht, die in dem Grundbegriffe umfaßt wird. Es zeigte sich, daß es mit allem hinauskommt auf unser Denken der Dinge als bewegter Dinge, daß nichts andres Objekt ist unsres Denkens (ich habe die bewegten Dinge als die Elemente unsrer Anschauung erwiesen), und wir haben von der Bewegungslehre mit ihrem Grundgesetze, welche uns die Grunderfahrung, nämlich die Verschiedenheit der Dinge und die dinglichen Vorgänge, Zustandsveränderungen und Verwandlungen und den Zusammenhang alles Dinglichen durch das Fundamentalfaktum, durch das Urphänomen der Bewegung erklärt — von dieser Bewegungslehre haben wir gesagt, daß sie sei: das theoretische Bewußtsein und das wissenschaftliche System desjenigen, was von uns gelebt wird, und dem alle Menschen immerwährend in concreto folgen, auch ohne es abstrakt zu verstehen. Kein einziger Mensch kann leben, ohne so zu tun, denn Leben ist Denken, vivere est cogitare, das Leben ist ohne Denken nicht denkbar; Denken aber ist Kausalität denken, und Kausalität ist Bewegung. Und damit sind nun uns auch die Tore zum Verständnis der Natur und Bedeutung des praktischen Verstandes geöffnet.

Der Auseinandersetzung darüber näher zu treten und zur Formulierung des eigentlichen Prinzips zu gelangen, welches wir im Verfolg dieses Werkes als dasjenige des praktischen Verstandes den Prinzipien der andern beiden Fakultäten gegenüberzustellen haben, müssen wir jetzt aber das Ganze des Denkens im praktischen Verstande, d. h. unser Denken der Dinge nach allen drei Spezifikationen, des Fühlens, Wissens und Wollens, in Betracht nehmen, während wir es in der Bewegungslehre nur zu tun hatten mit dem logisch-intellektiven Denken, mit dem Wissen, mit dem Wissen von der Grunderfahrung und mit dem abstrakten Wissen. Wir hatten es in der Bewegungslehre nur zu tun mit dem intellektiven Denken oder Wissen (von welchem wir dorten auch schlechthin den Namen Denken gebrauchten, so wie er allgemein davon gebraucht wird), — doch haben wir am Anfange der Betrachtungen darauf hingewiesen, daß dieses intellektive Denken oder Wissen nur eine der Spezifikationen des Denkens sei: da Denken in Wahrheit Alles genannt werden müsse, was uns zum Bewußtsein kommt, wie es uns auch bewußt werde; denn es wird uns bewußt nur durch das Denken, daher auch Fühlen und Wollen Denken genannt werden müsse und also drei Spezifikationen des Denkens anzuerkennen seien. In der Bewegungslehre nun ging uns lediglich die Eine Spezifikation des intellektiven Denkens oder Wissens an: von dieser Spezifikation des Wissens war zu sagen, wie sie sei, was uns durch sie zum Bewußtsein komme, und dafür bedurfte es vorläufig keiner weiteren Rücksichtnahme auf das Ganze des Denkens in allen drei Spezifikationen. Verständlich werden aber kann uns die Spezifikation des Wissens erst in dem einheitlichen Ganzen des praktischen Verstandes, von welchem sie eben nur die eine der Spezifikationen ist. Das Ganze des praktischen Verstandes schließt das Wissen, auch das abstrakte Wissen in sich ein, welches letzte aber nicht etwa nur abstrakt theoretische Orientierung bedeutet, sondern schließlich mit dieser und mit allem was es vermag, unsrem Leben, der Grunderfahrung von unsrer dinglichen Existenz unter den Dingen dient. Nur um diese Aufgabe erfüllen zu können, wird im wissenschaftlich abstrakten Denken die Anschauung der Grunderfahrung von Dinglichem verlassen, und wird dieses aufgelöst in Bewegung. Was wir aber leben, ist das nicht aufgelöste Dingliche; der Grund-

ihrer Bahn voranrollt und sich dabei um sich selber dreht, wodurch sie alle ihre Teile der Einwirkung der Sonne aussetzt, daß keiner derselben, in der Erstarrung des ewigen Winters, vom Leben abgeschnitten werde. —

Unter allen Begriffen müssen diejenigen unsre größte Aufmerksamkeit erregen und uns am meisten zur klaren und vollständigen Durchdringung ihres eigentlichen Inhaltes mit der äußersten Begierde anreizen, welche als die einfachsten sich darstellen, und desgleichen diejenigen Denkgesetze, welche als die einfachsten erscheinen und von denen viele andre Denkgesetze abgeleitet werden. Wir sind, unter solchem Interesse der Auffindung und Erforschung des Einfachen, zurückgegangen bis auf das letzte Grundgesetz, von welchem wir alle Gedanken des praktischen Verstandes abhängig erkannten, und welches recht eigentlich nichts andres ist wie sein als Urteilssatz ausgesprochener Grundbegriff. Der Grundbegriff ist der von D i n g e n , denn wir erkennen, daß alles im ganzen Umfange unsrer Welt Dinge sind; D i n g e a b e r s i n d b e w e g t e D i n g e , u n d z w a r i n E i n e m Z u s a m m e n h a n g e b e w e g t e D i n g e , und dies ist es, was das Grundgesetz von der Totalität der Dinge ausspricht, die in dem Grundbegriffe umfaßt wird. Es zeigte sich, daß es mit allem hinauskommt auf unser Denken der Dinge als bewegter Dinge, daß nichts andres Objekt ist unsres Denkens (ich habe die bewegten Dinge als die Elemente unsrer Anschauung erwiesen), und wir haben von der Bewegungslehre mit ihrem Grundgesetze, welche uns die Grunderfahrung, nämlich die Verschiedenheit der Dinge und die dinglichen Vorgänge, Zustandsveränderungen und Verwandlungen und den Zusammenhang alles Dinglichen durch das Fundamentalfaktum, durch das Urphänomen der Bewegung erklärt — von dieser Bewegungslehre haben wir gesagt, daß sie sei: das theoretische Bewußtsein und das wissenschaftliche System desjenigen, was von uns gelebt wird, und dem alle Menschen immerwährend in concreto folgen, auch ohne es abstrakt zu verstehen. Kein einziger Mensch kann leben, ohne so zu tun, denn Leben ist Denken, vivere est cogitare, das Leben ist ohne Denken nicht denkbar; Denken aber ist Kausalität denken, und Kausalität ist Bewegung. Und damit sind nun uns auch die Tore zum Verständnis der Natur und Bedeutung des praktischen Verstandes geöffnet.

Der Auseinandersetzung darüber näher zu treten und zur Formulierung des eigentlichen Prinzips zu gelangen, welches wir im Verfolg dieses Werkes als dasjenige des praktischen Verstandes den Prinzipien der andern beiden Fakultäten gegenüberzustellen haben, müssen wir jetzt aber das Ganze des Denkens im praktischen Verstande, d. h. unser Denken der Dinge nach allen drei Spezifikationen, des Fühlens, Wissens und Wollens, in Betracht nehmen, während wir es in der Bewegungslehre nur zu tun hatten mit dem logisch-intellektiven Denken, mit dem Wissen, mit dem Wissen von der Grunderfahrung und mit dem abstrakten Wissen. Wir hatten es in der Bewegungslehre nur zu tun mit dem intellektiven Denken oder Wissen (von welchem wir dorten auch schlechthin den Namen Denken gebrauchten, so wie er allgemein davon gebraucht wird), — doch haben wir am Anfange der Betrachtungen darauf hingewiesen, daß dieses intellektive Denken oder Wissen nur eine der Spezifikationen des Denkens sei: da Denken in Wahrheit Alles genannt werden müsse, was uns zum Bewußtsein kommt, wie es uns auch bewußt werde; denn es wird uns bewußt nur durch das Denken, daher auch Fühlen und Wollen Denken genannt werden müsse und also drei Spezifikationen des Denkens anzuerkennen seien. In der Bewegungslehre nun ging uns lediglich die Eine Spezifikation des intellektiven Denkens oder Wissens an: von dieser Spezifikation des Wissens war zu sagen, wie sie sei, was uns durch sie zum Bewußtsein komme, und dafür bedurfte es vorläufig keiner weiteren Rücksichtnahme auf das Ganze des Denkens in allen drei Spezifikationen. Verständlich werden aber kann uns die Spezifikation des Wissens erst in dem einheitlichen Ganzen des praktischen Verstandes, von welchem sie eben nur die eine der Spezifikationen ist. Das Ganze des praktischen Verstandes schließt das Wissen, auch das abstrakte Wissen in sich ein, welches letzte aber nicht etwa nur abstrakt theoretische Orientierung bedeutet, sondern schließlich mit dieser und mit allem was es vermag, unsrem Leben, der Grunderfahrung von unsrer dinglichen Existenz unter den Dingen dient. Nur um diese Aufgabe erfüllen zu können, wird im wissenschaftlich abstrakten Denken die Anschauung der Grunderfahrung von Dinglichem verlassen, und wird dieses aufgelöst in Bewegung. Was wir aber leben, ist das nicht aufgelöste Dingliche; der Grund-

ihrer Bahn voranrollt und sich dabei um sich selber dreht, wodurch sie alle ihre Teile der Einwirkung der Sonne aussetzt, daß keiner derselben, in der Erstarrung des ewigen Winters, vom Leben abgeschnitten werde. —

Unter allen Begriffen müssen diejenigen unsre größte Aufmerksamkeit erregen und uns am meisten zur klaren und vollständigen Durchdringung ihres eigentlichen Inhaltes mit der äußersten Begierde anreizen, welche als die einfachsten sich darstellen, und desgleichen diejenigen Denkgesetze, welche als die einfachsten erscheinen und von denen viele andre Denkgesetze abgeleitet werden. Wir sind, unter solchem Interesse der Auffindung und Erforschung des Einfachen, zurückgegangen bis auf das letzte Grundgesetz, von welchem wir alle Gedanken des praktischen Verstandes abhängig erkannten, und welches recht eigentlich nichts andres ist wie sein als Urteilssatz ausgesprochener Grundbegriff. Der Grundbegriff ist der von Dingen, denn wir erkennen, daß alles im ganzen Umfange unsrer Welt Dinge sind; Dinge aber sind bewegte Dinge, und zwar in Einem Zusammenhange bewegte Dinge, und dies ist es, was das Grundgesetz von der Totalität der Dinge ausspricht, die in dem Grundbegriffe umfaßt wird. Es zeigte sich, daß es mit allem hinauskommt auf unser Denken der Dinge als bewegter Dinge, daß nichts andres Objekt ist unsres Denkens (ich habe die bewegten Dinge als die Elemente unsrer Anschauung erwiesen), und wir haben von der Bewegungslehre mit ihrem Grundgesetze, welche uns die Grunderfahrung, nämlich die Verschiedenheit der Dinge und die dinglichen Vorgänge, Zustandsveränderungen und Verwandlungen und den Zusammenhang alles Dinglichen durch das Fundamentalfaktum, durch das Urphänomen der Bewegung erklärt — von dieser Bewegungslehre haben wir gesagt, daß sie sei: das theoretische Bewußtsein und das wissenschaftliche System desjenigen, was von uns gelebt wird, und dem alle Menschen immerwährend in concreto folgen, auch ohne es abstrakt zu verstehen. Kein einziger Mensch kann leben, ohne so zu tun, denn Leben ist Denken, vivere est cogitare, das Leben ist ohne Denken nicht denkbar; Denken aber ist Kausalität denken, und Kausalität ist Bewegung. Und damit sind nun uns auch die Tore zum Verständnis der Natur und Bedeutung des praktischen Verstandes geöffnet.

Der Auseinandersetzung darüber näher zu treten und zur Formulierung des eigentlichen Prinzips zu gelangen, welches wir im Verfolg dieses Werkes als dasjenige des praktischen Verstandes den Prinzipien der andern beiden Fakultäten gegenüberzustellen haben, müssen wir jetzt aber das Ganze des Denkens im praktischen Verstande, d. h. unser Denken der Dinge nach allen drei Spezifikationen, des Fühlens, Wissens und Wollens, in Betracht nehmen, während wir es in der Bewegungslehre nur zu tun hatten mit dem logisch-intellektiven Denken, mit dem Wissen, mit dem Wissen von der Grunderfahrung und mit dem abstrakten Wissen. Wir hatten es in der Bewegungslehre nur zu tun mit dem intellektiven Denken oder Wissen (von welchem wir dorten auch schlechthin den Namen Denken gebrauchten, so wie er allgemein davon gebraucht wird), — doch haben wir am Anfange der Betrachtungen darauf hingewiesen, daß dieses intellektive Denken oder Wissen nur eine der Spezifikationen des Denkens sei: da Denken in Wahrheit Alles genannt werden müsse, was uns zum Bewußtsein kommt, wie es uns auch bewußt werde; denn es wird uns bewußt nur durch das Denken, daher auch Fühlen und Wollen Denken genannt werden müsse und also drei Spezifikationen des Denkens anzuerkennen seien. In der Bewegungslehre nun ging uns lediglich die Eine Spezifikation des intellektiven Denkens oder Wissens an: von dieser Spezifikation des Wissens war zu sagen, wie sie sei, was uns durch sie zum Bewußtsein komme, und dafür bedurfte es vorläufig keiner weiteren Rücksichtnahme auf das Ganze des Denkens in allen drei Spezifikationen. Verständlich werden aber kann uns die Spezifikation des Wissens erst in dem einheitlichen Ganzen des praktischen Verstandes, von welchem sie eben nur die eine der Spezifikationen ist. Das Ganze des praktischen Verstandes schließt das Wissen, auch das abstrakte Wissen in sich ein, welches letzte aber nicht etwa nur abstrakt theoretische Orientierung bedeutet, sondern schließlich mit dieser und mit allem was es vermag, unsrem Leben, der Grunderfahrung von unsrer dinglichen Existenz unter den Dingen dient. Nur um diese Aufgabe erfüllen zu können, wird im wissenschaftlich abstrakten Denken die Anschauung der Grunderfahrung von Dinglichem verlassen, und wird dieses aufgelöst in Bewegung. Was wir aber leben, ist das nicht aufgelöste Dingliche; der Grund-

ihrer Bahn voranrollt und sich dabei um sich selber dreht, wodurch sie alle ihre Teile der Einwirkung der Sonne aussetzt, daß keiner derselben, in der Erstarrung des ewigen Winters, vom Leben abgeschnitten werde. —

Unter allen Begriffen müssen diejenigen unsre größte Aufmerksamkeit erregen und uns am meisten zur klaren und vollständigen Durchdringung ihres eigentlichen Inhaltes mit der äußersten Begierde anreizen, welche als die einfachsten sich darstellen, und desgleichen diejenigen Denkgesetze, welche als die einfachsten erscheinen und von denen viele andre Denkgesetze abgeleitet werden. Wir sind, unter solchem Interesse der Auffindung und Erforschung des Einfachen, zurückgegangen bis auf das letzte Grundgesetz, von welchem wir alle Gedanken des praktischen Verstandes abhängig erkannten, und welches recht eigentlich nichts andres ist wie sein als Urteilssatz ausgesprochener Grundbegriff. Der Grundbegriff ist der von Dingen, denn wir erkennen, daß alles im ganzen Umfange unsrer Welt Dinge sind; Dinge aber sind bewegte Dinge, und zwar in Einem Zusammenhange bewegte Dinge, und dies ist es, was das Grundgesetz von der Totalität der Dinge ausspricht, die in dem Grundbegriffe umfaßt wird. Es zeigte sich, daß es mit allem hinauskommt auf unser Denken der Dinge als bewegter Dinge, daß nichts andres Objekt ist unsres Denkens (ich habe die bewegten Dinge als die Elemente unsrer Anschauung erwiesen), und wir haben von der Bewegungslehre mit ihrem Grundgesetze, welche uns die Grunderfahrung, nämlich die Verschiedenheit der Dinge und die dinglichen Vorgänge, Zustandsveränderungen und Verwandlungen und den Zusammenhang alles Dinglichen durch das Fundamentalfaktum, durch das Urphänomen der Bewegung erklärt — von dieser Bewegungslehre haben wir gesagt, daß sie sei: das theoretische Bewußtsein und das wissenschaftliche System desjenigen, was von uns gelebt wird, und dem alle Menschen immerwährend in concreto folgen, auch ohne es abstrakt zu verstehen. Kein einziger Mensch kann leben, ohne so zu tun, denn Leben ist Denken, vivere est cogitare, das Leben ist ohne Denken nicht denkbar; Denken aber ist Kausalität denken, und Kausalität ist Bewegung. Und damit sind nun uns auch die Tore zum Verständnis der Natur und Bedeutung des praktischen Verstandes geöffnet.

Der Auseinandersetzung darüber näher zu treten und zur Formulierung des eigentlichen Prinzips zu gelangen, welches wir im Verfolg dieses Werkes als dasjenige des praktischen Verstandes den Prinzipien der andern beiden Fakultäten gegenüberzustellen haben, müssen wir jetzt aber das Ganze des Denkens im praktischen Verstande, d. h. unser Denken der Dinge nach allen drei Spezifikationen, des Fühlens, Wissens und Wollens, in Betracht nehmen, während wir es in der Bewegungslehre nur zu tun hatten mit dem logisch-intellektiven Denken, mit dem Wissen, mit dem Wissen von der Grunderfahrung und mit dem abstrakten Wissen. Wir hatten es in der Bewegungslehre nur zu tun mit dem intellektiven Denken oder Wissen (von welchem wir dorten auch schlechthin den Namen Denken gebrauchten, so wie er allgemein davon gebraucht wird), — doch haben wir am Anfange der Betrachtungen darauf hingewiesen, daß dieses intellektive Denken oder Wissen nur eine der Spezifikationen des Denkens sei: da Denken in Wahrheit Alles genannt werden müsse, was uns zum Bewußtsein kommt, wie es uns auch bewußt werde; denn es wird uns bewußt nur durch das Denken, daher auch Fühlen und Wollen Denken genannt werden müsse und also drei Spezifikationen des Denkens anzuerkennen seien. In der Bewegungslehre nun ging uns lediglich die Eine Spezifikation des intellektiven Denkens oder Wissens an: von dieser Spezifikation des Wissens war zu sagen, wie sie sei, was uns durch sie zum Bewußtsein komme, und dafür bedurfte es vorläufig keiner weiteren Rücksichtnahme auf das Ganze des Denkens in allen drei Spezifikationen. Verständlich werden aber kann uns die Spezifikation des Wissens erst in dem einheitlichen Ganzen des praktischen Verstandes, von welchem sie eben nur die eine der Spezifikationen ist. Das Ganze des praktischen Verstandes schließt das Wissen, auch das abstrakte Wissen in sich ein, welches letzte aber nicht etwa nur abstrakt theoretische Orientierung bedeutet, sondern schließlich mit dieser und mit allem was es vermag, unsrem Leben, der Grunderfahrung von unsrer dinglichen Existenz unter den Dingen dient. Nur um diese Aufgabe erfüllen zu können, wird im wissenschaftlich abstrakten Denken die Anschauung der Grunderfahrung von Dinglichem verlassen, und wird dieses aufgelöst in Bewegung. Was wir aber leben, ist das nicht aufgelöste Dingliche; der Grund-

ihrer Bahn voranrollt und sich dabei um sich selber dreht, wodurch sie alle ihre Teile der Einwirkung der Sonne aussetzt, daß keiner derselben, in der Erstarrung des ewigen Winters, vom Leben abgeschnitten werde. —

Unter allen Begriffen müssen diejenigen unsre größte Aufmerksamkeit erregen und uns am meisten zur klaren und vollständigen Durchdringung ihres eigentlichen Inhaltes mit der äußersten Begierde anreizen, welche als die einfachsten sich darstellen, und desgleichen diejenigen Denkgesetze, welche als die einfachsten erscheinen und von denen viele andre Denkgesetze abgeleitet werden. Wir sind, unter solchem Interesse der Auffindung und Erforschung des Einfachen, zurückgegangen bis auf das letzte Grundgesetz, von welchem wir alle Gedanken des praktischen Verstandes abhängig erkannten, und welches recht eigentlich nichts andres ist wie sein als Urteilssatz ausgesprochener Grundbegriff. Der Grundbegriff ist der von Dingen, denn wir erkennen, daß alles im ganzen Umfange unsrer Welt Dinge sind; Dinge aber sind bewegte Dinge, und zwar in Einem Zusammenhange bewegte Dinge, und dies ist es, was das Grundgesetz von der Totalität der Dinge ausspricht, die in dem Grundbegriffe umfaßt wird. Es zeigte sich, daß es mit allem hinauskommt auf unser Denken der Dinge als bewegter Dinge, daß nichts andres Objekt ist unsres Denkens (ich habe die bewegten Dinge als die Elemente unsrer Anschauung erwiesen), und wir haben von der Bewegungslehre mit ihrem Grundgesetze, welche uns die Grunderfahrung, nämlich die Verschiedenheit der Dinge und die dinglichen Vorgänge, Zustandsveränderungen und Verwandlungen und den Zusammenhang alles Dinglichen durch das Fundamentalfaktum, durch das Urphänomen der Bewegung erklärt — von dieser Bewegungslehre haben wir gesagt, daß sie sei: das theoretische Bewußtsein und das wissenschaftliche System desjenigen, was von uns gelebt wird, und dem alle Menschen immerwährend in concreto folgen, auch ohne es abstrakt zu verstehen. Kein einziger Mensch kann leben, ohne so zu tun, denn Leben ist Denken, vivere est cogitare, das Leben ist ohne Denken nicht denkbar; Denken aber ist Kausalität denken, und Kausalität ist Bewegung. Und damit sind nun uns auch die Tore zum Verständnis der Natur und Bedeutung des praktischen Verstandes geöffnet.

Der Auseinandersetzung darüber näher zu treten und zur Formulierung des eigentlichen Prinzips zu gelangen, welches wir im Verfolg dieses Werkes als dasjenige des praktischen Verstandes den Prinzipien der andern beiden Fakultäten gegenüberzustellen haben, müssen wir jetzt aber das Ganze des Denkens im praktischen Verstande, d. h. unser Denken der Dinge nach allen drei Spezifikationen, des Fühlens, Wissens und Wollens, in Betracht nehmen, während wir es in der Bewegungslehre nur zu tun hatten mit dem logisch-intellektiven Denken, mit dem Wissen, mit dem Wissen von der Grunderfahrung und mit dem abstrakten Wissen. Wir hatten es in der Bewegungslehre nur zu tun mit dem intellektiven Denken oder Wissen (von welchem wir dorten auch schlechthin den Namen Denken gebrauchten, so wie er allgemein davon gebraucht wird), — doch haben wir am Anfange der Betrachtungen darauf hingewiesen, daß dieses intellektive Denken oder Wissen nur eine der Spezifikationen des Denkens sei: da Denken in Wahrheit Alles genannt werden müsse, was uns zum Bewußtsein kommt, wie es uns auch bewußt werde; denn es wird uns bewußt nur durch das Denken, daher auch Fühlen und Wollen Denken genannt werden müsse und also drei Spezifikationen des Denkens anzuerkennen seien. In der Bewegungslehre nun ging uns lediglich die Eine Spezifikation des intellektiven Denkens oder Wissens an: von dieser Spezifikation des Wissens war zu sagen, wie sie sei, was uns durch sie zum Bewußtsein komme, und dafür bedurfte es vorläufig keiner weiteren Rücksichtnahme auf das Ganze des Denkens in allen drei Spezifikationen. Verständlich werden aber kann uns die Spezifikation des Wissens erst in dem einheitlichen Ganzen des praktischen Verstandes, von welchem sie eben nur die eine der Spezifikationen ist. Das Ganze des praktischen Verstandes schließt das Wissen, auch das abstrakte Wissen in sich ein, welches letzte aber nicht etwa nur abstrakt theoretische Orientierung bedeutet, sondern schließlich mit dieser und mit allem was es vermag, unsrem Leben, der Grunderfahrung von unsrer dinglichen Existenz unter den Dingen dient. Nur um diese Aufgabe erfüllen zu können, wird im wissenschaftlich abstrakten Denken die Anschauung der Grunderfahrung von Dinglichem verlassen, und wird dieses aufgelöst in Bewegung. Was wir aber leben, ist das nicht aufgelöste Dingliche; der Grund-

erfahrung, die wir leben, bleiben die Dinge Dinge, wir leben das Verhältnis unsrer Dinglichkeit zu den übrigen Dingen. Und darauf, auf die Praxis für dieses Leben, auf die rechte Lebensfürsorge kommt es mit Allem, auch mit dem abstrakten Wissen und mit aller theoretischen Orientierung hinaus. Von dieser theoretischen Orientierung, in der allerdings alles Wissen ihr Wesen hat, gilt es nun auch genauer und unwidersprechlich zu zeigen, — gegen die allgemein verbreitete grundverkehrte Auffassung von dem Inhalte dieser theoretischen Orientierung des abstrakten Wissens — daß sie tatsächlich ganz und gar nur zum Dienste des Lebens Bedeutung habe, daß der Verstand in seinem ganzen Umfange mit der Lebensfürsorge zusammenfalle, daß der Verstand, seiner Natur und Bedeutung nach, praktisch sei, oder mit andern Worten, womit gleich die Formulierung des Prinzips vorweg ausgesprochen wird, daß er sei: **unser Denken der Dinge um unsrer Dinglichkeit willen;** so daß wir ihn als zu unsrem Dingsein wesentlich zugehörig besitzen und mit ihm, mit diesem Verstande, dasjenige Ding sind, welches wir ohne ihn nicht sein könnten, — daß wir aber auch mit ihm, einschließlich all seines Wissens, nichts weiter sind als ein Ding unter Dingen.

Es gilt, nach der Anforderung der Wahrheit, alles so zurechtzulegen, daß es ausnahmslos als zurückgeführt auf dieses Eine, einfache, allein wirklich denkbare, in sich selbst klare und damit der Wahrheit entsprechende Prinzip unsres Denkens der Dinge um unsrer Dinglichkeit willen begreiflich wird. Mit diesem Satze: Wir denken Dinge um unsrer Dinglichkeit willen, gleichbedeutend mit: Wir sind Dinge — damit wird die von uns festgestellte Wahrheit: daß wir Dinge denken und nichts als Dinge, und Dinge natürlich als bewegte Dinge erst auf den eigentlichen Lebenspunkt ihrer letzten Deutlichkeit gebracht erscheinen, weil wir damit diese Wahrheit von der Einen bewegten Dinglichkeit unmittelbar an uns und in uns selber, in unsrem Bewußtsein, erfassen; und wenn wir diesen Satz als die Wahrheit begreifen, ihn völlig entwickelt, anschaulich begreifen, so ist uns damit das Bewußtsein des praktischen Verstandes begreiflich geworden. Auf Grund der Bewegungslehre ist uns dann begreiflich geworden das Denken in den lebendigen Existenzen, wie es einzig uns begreiflich werden kann: denn welcherart wir auch immer auf andre Weise das

Denken betrachten mögen, mit jeder andern Betrachtungsweise stellen wir es außerhalb aller Begreiflichkeit, außerhalb aller Erklärungsmöglichkeit, außerhalb aller Denkbarkeit. Psychologie gewinnen (und sie zu gewinnen, darum handelt es sich uns im Folgenden) können wir nur auf Grund der Somatologie, das ist aber der Phoronomie, die das allein wirklich Denkbare ist. Nichts andres ist für uns denkbar als lediglich das bewegte Dingliche — soll uns nun auch das Bewußtsein des praktischen Verstandes denkbar werden, so kann dies nur geschehen, wenn uns die völlige Einheit und Einerleiheit des Bewußtseins mit dem bewegt Dinglichen durchaus verständlich wird. In unsrer Welt der Dinge sind nichts als bewegte Dinge, wir sind bewegtes Ding — unser Denken der bewegten Dinge kann nur sein um unsrer bewegten Dinglichkeit willen, d. h. unsre Dinglichkeit ist von solcher Art, daß sie dieses, und gerade dieses Bewußtsein von dem innerlichen Zustande ihrer Existenz nötig hat, um so existieren zu können, wie sie existiert; unsre Bewegung muß beruhen auf unsrem Bewußtsein oder Denken des praktischen Verstandes und auf dem Gebrauche dieses Denkens, dieses Denken muß das Prinzip unsrer Existenz sein oder mit andern Worten dasjenige, wodurch wir derartig bewegt werden innerhalb der allgemeinen dinglichen Bewegung, daß wir dadurch die Dinge sind, die wir sind — darin ist die Wahrheit der Erklärung unsres praktischen Verstandes ausgesprochen, oder es gibt ewig keine Erklärung für ihn. Unser Denken im praktischen Verstande als Prinzip der Bewegung unsrer Dinglichkeit — gelingt es uns, alle Einzelheiten des praktischen Verstandes auf dieses Prinzip zurückzuführen, so erhalten alle die Einzelheiten das Einleuchtende von diesem Prinzip und werden so einfach begreiflich wie dieses selber ist nach allem, was wir von den Dingen der Welt als den bewegten Dingen ausgemacht haben.

Von dem, daß nichts als Dinge in der Welt der Dinge sind, und daß auch wir in dieser Welt der Dinge, mitsamt unsrem Denken, nichts als Ding sind, gehen wir nicht herunter und lassen nicht den Unsinn mit uns handeln, vom Dinglichen etwas abzuschachern und Undingliches unterzuschieben. Wie himmelweit dagegen tatsächlich die allgemeine Meinung (ich verstehe darunter natürlich immer die allgemeine wissenschaftlich philosophische Meinung) entfernt ist, den Menschen als ein natürliches Ding aufzufassen, und wie wenig sie verstehen, daß ein

Ding ein Ding ist, das wird Manchem vielleicht erst im Verlaufe der folgenden Untersuchungen zum Bewußtsein kommen, — ich fürchte und ich hoffe, daß es so sein wird; ich hoffe, daß es mir gelingt, zu zeigen, welch einen dicken Schleier die Allgemeinheit vor den Augen trägt, und daß sie vollkommen mit ihren Gedanken über das Denken in die Scholastik geplumpt ist. Eine unsinnig verkehrte Deutung des Denkens wird als selbstverständliche Wahrheit angenommen und allen Erwägungen zum Grunde gelegt; sie sind mit Aberwitz überwitzt, worüber ihnen der wirkliche und so einfach klare Sachverhalt, den es mit dem Denken hat, völlig entwischt ist. Der wirkliche Sachverhalt mit dem Denken, das heißt: mit dem Fühlen, Wollen und insbesondere auch mit dem Wissen. Sie haben in der Tat vor allem den Begriff des Wissens ganz und gar verstimmt und verfälscht. Es hat im geringsten nichts zu teilen mit dem, was sie sich unter der Erkenntnis durch Wissen vorgeblich denken. Wir bleiben auch mit unsrem Wissen, wie jedes andre Ding, gefesselt in den Bezirk unsres Dingseins, auch das Wissen hat keine andre als praktische Bedeutung für unsre dingliche Existenz; eine über unsre Praxis hinaus gültige Erkenntnis bekommen wir durch das Wissen nicht. Mit unsrem Erweise der lediglich praktischen Bedeutung des ganzen Verstandes gewinnt das Theorie Genannte einen völlig andern Sinn, und was man dem Verstande an erkenntnistheoretischem Werte zuschreibt, und alles was man als objektive Wahrheit auf irgendetwas in ihm Enthaltenes gründet, ist damit gänzlich restlos und unwidersprechlich abgewiesen, die Ursache all des verkehrten Denkens vertilgt. Und will und kann man denn für die Gedanken unsres Wissens das Wort Erkenntnis nicht fahren lassen, so muß man sich wenigstens einmal für allemal klar machen, welch einen Sinn mit diesem Worte zu verbinden wir einzig und allein berechtigt sind. Nachdrücklich soll dies gezeigt werden: es handelt sich bei unsren Gedanken des Wissens nicht um absolute Welterkenntnis, aber auch wahrhaftig nicht um Welterkenntnis von subjektiver, unsrer Organisation gemäßer Art! Weder aus der objektiven noch aus der subjektiven Erkenntnis läßt sich irgendein lebendiger Sinn herauskämpfen; ja, ihre so über alles gepriesene subjektive Erkenntnis ist, mit Gunst, von dem Gewölbe ihres Unsinns über den praktischen Verstand die oberste Spitze. Als solche werden wir sie erweisen, wie immer so auch hier ohne Schonung, und auch dies auf die tugendhafteste

Art: ohne schonsame Worte, damit es sich auch gehörig geltend mache und hindurchdringe, und damit sich niemand über die ganze Schlechtigkeit des ganz Schlechten täusche, und werden dafür, auf unsre Weise, unscholastisch gegen die herrschende Scholastik und gegen alle im scholastischen Denken steif Gewordenen, das positive Resultat hinstellen, wonach es sich auch bei unsren Gedanken des Wissens lediglich handelt um unsren Nutzen, um unsre Existenz. Denn all unser Denken ist unser Denken der Dinge um unsrer Dinglichkeit willen, womit wir ein Ding unter Dingen sind und nichts als ein Ding, das ganz und gar nur aus Dinglichem besteht, und das mit allem gebunden ist an seine spezifisch dingliche Natur und ihre Bewegung innerhalb der allgemeinen dinglichen Bewegung, ohne jegliche Funktion der Tätigkeit weder in den Gedanken des Wissens noch im Wollen außer der durch die Bewegung seiner Dinglichkeit, mit nichts über diese hinausreichend und keinerlei Freiheit besitzend: keine Freiheit des Fühlens, keine Freiheit des Wollens, keine Freiheit des Wissens. Was man etwa über das Denken andres meint, ist völlig aufzugeben gegen diese Einsicht, wonach das Denken dinglich, körperlich ist, ebenso objektiv wie das körperliche, Eines mit dem Körperlichen: denn es ist der innerliche Zustand des Körperlichen als das Prinzip seiner Bewegung.

Werden Sätze wie diese in solcher Allgemeinheit gehört, so glauben auf der Stelle tausend Leute, nicht, daß sie Wahrheit gegen Unsinn, sondern vielmehr, daß sie Unsinn gegen Wahrheit hören, und jedem von ihnen fällt Tausenderlei ein, was ihnen ohne weiteres die Behauptung umzuwerfen geeignet scheint. Ich glaube aber gegen die Tausend, daß sie stehen bleibt, und daß sie durch all ihr Tausenderlei, sobald man es nur aus der oberflächlicheren Betrachtnahme in die tiefere zieht, ihre Bestätigung finden wird. Wir wollen sehen, und werden alles scharf und bestimmt hervortreten und nichts im Schatten lassen, — und wir werden es bringen zur Erklärung der Natur und Bedeutung und endlich auch des Vorhandenseins (oder der Herkunft) unsres praktischen Bewußtseins, mit einem einzigen Worte ausgedrückt: zur wahrhaft wissenschaftlichen Psychologie. Wer mit mir bis hierher ausgehalten hat und weiter mit mir auch an dieses letzte Ziel unsres jetzigen Weges will, den muß ich jetzt nur bitten, sich alles durch vorherige Untersuchungen Festgestellte von neuem gegenwärtig zu machen. Ich werde selber im zunächst

Folgenden, damit die Resumtion erleichtert werde, zurückgreifen auf früher Gesagtes, und gehe dann mit dem also in Erinnerung Gebrachten und zweckentsprechend klarer Hervorgehobenen voran —: die Melodie wirkt nicht nach ihrer ganzen Bedeutung, ohne daß sie von den gehörigen Nebentönen begleitet wird, und so auch müssen zu einem Gedanken, soll er recht vernommen werden, viele andre Gedanken dasein und mithelfen.

I.

Psychologie auf Grund der Bewegungslehre.

1. Wiederum muß ich beginnen mit der wiederholten Einschärfung des uns längst vertrauten Resultates, daß wir es im praktischen Verstande mit nichts andrem als mit dem dinglichen Inhalte zu tun haben. Das Gedachte des Dinglichen ist hier alles, das Denken nichts, alles Bewußtsein des Denkens ist Gedachtes. Wir haben nicht „Subjekt" des Denkens und „Objekt" des Gedachten als Zweierlei im Bewußtsein. Ganz allein das Objekt kommt in Betracht, der Gegenstand des Bewußtseins: das denkende Subjekt in dem Sinne eines Denkens an sich selbst, ohne Bezug auf gedachtes Dingliches, ohne sein völliges Eingegangensein in dieses, bleibt uns entzogen. Auch das denkende „Ich" ist nur Gedachtes, welches wir von dem Nicht-Ich dadurch unterscheiden, daß wir dieses letzte nur in der Einen Spezifikation des Wissens, als Gewußtes, denken, — während das Ich in allen drei Spezifikationen des Fühlens, Wissens und Wollens gedacht wird. Das Ich ist dasjenige Dingliche, welches wir in der dreifachen Spezifikation haben, wodurch wir es leicht und wie selbstverständlich von allem übrigen dinglichen Nicht-Ich unterscheiden, auch als Gewußtes, d. h. als Vorstellung u n s r e r dinglichen Existenz, als unsren Körper von allem übrigen Gewußten, von allen andern Körpern unterscheiden, obwohl wir diese Unterscheidung erst zuletzt gewonnen haben: das Kind lernt nach und nach seinen Körper kennen, hat sich zuerst in den Spezifikationen des Fühlens und Wollens. — Das Denken im praktischen Verstande ist das, was alles denkt, aber nicht selber gedacht wird, auch nicht durch sich selber: in der Spezifikation des Fühlens wird nur das Gefühlte bewußt, nicht das Denken, wodurch es bewußt wird; ebenso in der Spezifikation des Wollens nur das Gewollte; und nicht anders auch in der Spezifikation des begrifflich-intellektiven Denkens nur der Inhalt desselben. Auch in der letzten Spezifikation ist das Denken nichts an sich selber — weder das erste und einfachste Denken

der Grunderfahrung, worin uns als Inhalt einzelne anschauliche Dinge bewußt werden, noch das Denken der begrifflichen Abstraktionen, worin uns Allgemeinanschauungen bewußt werden. Auch die Begriffe fallen (vgl. S. 140 f.), als Allgemeinanschauungen, ganz und gar in das Bereich der gedachten Vorstellung. Wenn wir denken, ist uns Gedachtes und nichts andres im Bewußtsein. Wir dürfen nicht, weil wir im Stande sind, jeden einzelnen Begriff, jede einzelne Vorstellung nicht zu denken, deswegen dürfen wir nicht meinen, das Denken sei etwas an sich selbst, abgesehen vom gedachten Inhalte, — wenn wir einen Gedanken nicht denken, weil wir nämlich von seinem gedachten Inhalte absehen, dann denken wir statt seiner einen andern Gedanken, sobald wir nur überhaupt denken. Und so wird also nur Gedachtes bewußt im praktischen Verstande: das dieses Gedachte Denkende, das Denken wird nicht bewußt — so wie das Licht zwar alles sichtbar macht, aber nicht selber gesehen wird; nur beleuchtete Körper sehen wir, nur z. B. den Mond, obwohl von dem ausgesandten Lichte, das ihn uns sichtbar macht, ebenso viel um ihn herum vorhanden ist wie auf ihm.

Ich habe dem allgemeinen Irrtume widersprochen, wonach das intellektive Denken, indem man es mit dem Gedachten der Begriffe verwechselt, als selbständiger Inhalt unsres Verstandes und gar als eine Funktion betrachtet wird: da doch das Denken in Wahrheit nichts ist wie das, worin Inhalt bewußt wird, undingliches, instantanes und illokales Bewußtsein des Dinglichen, welchem letzten allein Funktion zukommt, die Funktion der Bewegung. Auch darüber haben wir uns geeinigt, daß, was wir denken, d h. was uns Gedachtes bewußt wird, die Bewegung unsrer Dinglichkeit ist. Der Inhalt, der uns durch das Denken bewußt wird, ist unsre dingliche Existenz in ihrer Bewegung. Alle unsre Gedanken sind Bewegungsgedanken, — so wie Gedanken durch Bewegung, so auch Gedanken von Bewegung*).

*) Unsre intellektiven Gedanken sind Gedanken von Bewegung, unser intellektives Denken muß Bewegung denken — sonst peinigt uns Langeweile, von der oben (S. 193 ff.) gezeigt wurde, daß sie eine Krankheit des Verstandes sei, die sich einstellt, sobald es ihm an Vorstellungen gebricht, d. h. wenn ihm zu wenig Vorstellungen zum Denken geboten werden, entweder weil in der Tat zu wenige vorhanden sind oder weil zu viele, so daß er sie wegen ihrer Vielheit oder wegen der Geschwindigkeit des Ablaufs nicht gehörig denken kann, oder weil die vorhandenen nicht wichtig genug sind. Unser Denken fordert zwingend eine uns, unsre

Wir, innerhalb der allgemeinen Bewegung, wovon wir ein Teil sind, denken sie, weil wir selber bewegt sind; wir denken das, *was* wir bewegt sind, die Affektionen unsrer Sinne. Die affizierten Sinne geben uns Kunde von den Bewegungen; durch sie ist es, daß wir die Bewegung als Lust oder Unlust fühlen: durch die Bewegung der Lichtwellen auf der Netzhaut wird Farbenwahrnehmung, durch die Bewegung der kleinen Warzen der Schneiderschen Haut wird Geruchsempfindung hervorgerufen. Die Sinne stehen entweder mittelbar oder unmittelbar in Verbindung mit ihrer, sie bewegenden Außenwelt: die Nervenfäden der Tast-, Geruchs- und Geschmacksorgane mittelbar, durch ein intermediäres Gebilde, während Seh- und Hörnerv der Außenwirkung unmittelbar geöffnet sind, die Bewegung schlägt unmittelbar hinein in die innere Höhle des Augapfels, in die Höhle des Labyrinths im Ohre; Auge und Ohr nehmen direkt *Bewegung, Vibrationen* wahr, Haut, Nase, Zunge: *Dinge*. Zugleich mit dem Fühlen durch die Sinnenaffektionen entstehen in uns die Vorstellungsbilder, vor allem die von unsrer eignen dinglichen Existenz, dieser selber zugleich gedachten und denkenden, der gedachten als der denkenden dessen, was wir fühlend vorstellen: unsre eigne Dinglichkeit in ihrer Beziehung zu den übrigen Dingen. Unser Denken im Wechsel seiner gedachten Vorstellungsbilder ist Bewegung, die von uns im menschlichen praktischen Verstande, in unsrer Grunderfahrung, als Bewegung von *Dingen* aufgefaßt wird.

2. Ohne daß wir deswegen Dinge auch wirklich als Dinge zu denken imstande wären. Denn sobald wir tiefer dringen und die Täuschung der Grunderfahrung ihre Macht über uns verliert,

---

dingliche Existenz interessierende Bewegung, ein Geschehen, dingliche Vorgänge zu Vorstellungen für das Denken, wir müssen unser Denken anwenden, auch unser intellektives Denken, als ein Denken der Bewegung, auf Bewegungsvorgänge; wir wollen leben, wie es gelebt werden muß. Auch das Kind, sobald es nur erst zum intellektiven Denken erwacht ist, wird von Langerweile gequält. Erwachsenere Kinder stehen sie nicht so leicht aus, weil sie sich selber fast immerwährend beschäftigen, weil sie spielen. Aber Kinder, so jung, daß sie noch nicht spielen können, und doch schon so alt, daß sie intellektives Bewußtsein haben, schreien häufig aus Langerweile und — sind befriedigt, *sobald man irgendetwas vor ihnen sich bewegen läßt*, bewegen übrigens auch, zur Unterhaltung, sich selber, alles was sie nur mit ihren Muskeln an sich selber bewegen können: Beine, Arme, Kopf, Zunge, Kehlkopf.

ja sobald wir nur irgend welches eigentlich interessierte Denken genauer betrachten, steht es sogleich mit Überzeugung vor uns, daß wir die Dinge in Wahrheit nicht als Dinge, sondern nur als Ursachlichkeiten auffassen, und daß unser ganzes Denken ausschließlich besteht im Kausalität-Denken, nicht im Denken von Substanzialität (Dinglichkeit) und Kausalität. Gleich von vornherein das grunderfahrungsmäßige Denken von Dingen ist ja schon ursachliche Beziehung des Fühlens auf Vorstellung, so daß in unsrer Definition des Dinges schon das Ding als ursachlich ausgesagt sich findet: „Dinge sind die mit Vorstellungsbildern, als mit ihren Ursachen, verbundenen Sensationen unsrer Sinne", oder genauer: „Ein Ding ist eine Summe von Sensationen, verbunden mit dem Verschmelzungsprodukte aus denjenigen, mit diesen Sensationen gleichzeitig produzierten Vorstellungen, auf welche wir, als sie verursachend, jene Sensationen beziehen". In der Tat sind Dinge nichts andres als die außerhalb unsres Denkens vorgestellten Objekte, auf welche wir unser Fühlen derartig ursachlich beziehen, daß wir sie als die Erreger der Qualitäten unsres Fühlens vorstellen und sie damit selber qualitativ machen. Die Qualitäten der Dinge finden sich damit in der Tat völlig eingeschlossen in dem Fühlen unsrer sinnenmäßigen Grunderfahrung, die Qualitäten der Sonne z. B. sind die Qualitäten unsrer Sensationen, die wir der Einwirkung der Sonne zuschreiben; die Systeme von inneren Zuständen in unsren Sinnenorganen und ihre Verschmelzung in unsrem Bewußtsein, das ist unsre Welt, die Qualitäten unsres Fühlens nach seiner fünffachen Modifikation sind die fünf Weltteile unsrer Welt. Außer diesen sinnenmäßigen Qualitäten, außer der Summe dieser Qualitäten, die, als den Dingen beigelegt, allesamt Ursachen unsres Fühlens sind, außerdem sind die Dinge nichts. Wir kennen sie nur als Ursachlichkeiten, als wirkende, wir wissen nichts von Dingen an sich im Nichtwirken. Alle Dinge der Welt sind Ursachen — nämlich Ursachen für das Bewirkte, welches wir fühlen, alle Dinge der Welt sind verursachend und verursacht, und kein Ding der Welt ist noch irgendetwas außerdem. Man dürfte gar nicht eigentlich sagen: das Ding A ist ein Ding, welches solche und solche Verursachtheit erfährt und solches und solches Verursachen bewirkt (diese und jene Eigenschaften besitzt), sondern so müßte man sagen: Solches und solches Verursachtwerden

und Verursachen (diese und jene Eigenschaften) sind das Ding A. So sehr ist es der Fall, daß unser Verstand mit seinem Denken der Dinge nichts ist als Kausalität Denken, d. h. daß wir bei Ding nichts im Wissen haben als eine Summe von Verursachendem und Verursachtem. Und im abstrakt wissenschaftlichen Denken, wo wir die Dinge als bewegt denken in dem Einen Zusammenhange der Bewegung, wird uns ebendamit ihr Zusammenhang und ihre wechselseitige Abhängigkeit, das ist aber gerade das, was wir in der Grunderfahrung ihre Ursachlichkeit nennen, ganz und gar deutlich, und erfährt auch, wie im Kapitel vom Begriffe der Ursachlichkeit betrachtet wurde, der Kausalzusammenhang seine vollkommen befriedigende Auflösung; so daß wir nicht genötigt waren, bei der Humeschen Kritik des Kausalitätsbegriffes stehen zu bleiben, wo ein jeder stehen bleiben muß, der nicht die Kausalität zurückführt auf die Bewegung des Dinglichen. Wir haben dies mit der Kausalität getan, wie wir ebenfalls Raum und Zeit auf das Dingliche und seine Bewegung zurückgeführt haben, dieses alles mithin vollkommen gleichsetzend mit der Einen dinglichen Bewegung, dem einzigen Objekte unsres Denkens, dem letzten, einfachen Anschauungselemente unsres Denkens. Womit uns auch der notwendige Kausalzusammenhang zwischen den Dingen begreiflich ward, den Hume nicht begreiflich zu machen verstand, von dem er nur den Schein der vermeintlichen Begreiflichkeit nach der Weise der gewöhnlichen Rede zerstörte. Und dies freilich mit dem gründlichsten Rechte. Denn von Dingen ist und bleibt es ewig unbegreiflich, daß sie mit andern Dingen verknüpft sein und auf andre Dinge so oder so notwendig wirken könnten, da Dinge getrennt sind von Dingen und Vorgänge von Vorgängen, und nur im Nacheinander Objekte unsres Denkens sind, keineswegs in der Verknüpfung eines Durcheinander, und da Dinge überhaupt gar nicht wirken; denn die Dinge sind bloße Täuschungen unsrer sinnenmäßigen Grunderfahrung. Aber Bewegung ist das Wirkende, und nach der Auffassung von den Dingen als bewegten Dingen im Zusammenhange der Einen Bewegung bleibt keine Schwierigkeit zurück, da nun, über die Auffassung der Grunderfahrung hinweg, die uns mit ihrem Oberflächenblick nur getrennte Dinge und Vorgänge im Nacheinander zeigt, das innerlichst Verbundene und Eine von allen Dingen erkannt ist, die als bewegt in der Einen Bewegung überhaupt

gar nichts andres als miteinander im Wirken Verknüpftes sind: was die ursachlich verbundenen Dinge in ihrem Verursachen und Verursachtsein einander geben und voneinander empfangen, ist Bewegung — Bewegung macht, dem Grundgesetze zufolge, das einheitliche Wesen aller der verschiedenen und ineinander umwandelbaren Erscheinungen der Welt aus, die deswegen verschieden erscheinen, weil die Bewegung eine verschieden geschwinde ist, und die deswegen sich ineinander umwandeln, weil die geschwinderen und langsameren Bewegungen ineinander übergehen.

Ich wiederholte hier dieses Resultat noch einmal in der Kürze, weil dadurch, durch die darin ausgesprochene klare und unerschütterliche Einsicht des abstrakten Denkens, unser Satz, mit dem wir es hier zu tun haben, aufs beste befestigt wird: daß nämlich gar nichts von Substanzialität der Dinge bleibt, sondern nur von Bewegung, die wir in der Grunderfahrung als Ursachlichkeit bezeichnen. Und dies nun soll uns bei allem Folgenden ganz besonders hell und klar gegenwärtig sein, nicht minder aber auch: daß alles, was wir von Dingen, d. h. also von Ursachlichkeit oder Bewegung denken, unmittelbar oder mittelbar in Beziehung auf die Ursachlichkeit oder Bewegung unsrer eignen dinglichen Existenz gedacht wird,

3. von welcher eignen dinglichen Existenz wir denn nun vor allem näher ins Auge fassen müssen, daß und wie wir dieselbe denken. Nämlich in der dreifach spezifizierten Modifikation des Fühlens, Wissens, Wollens. Indem ich meine eigne dingliche Existenz so denke, denke ich sie erstaunlich verschieden von der Art, wie ich andre Existenzen denke. Alle übrigen Dinge habe ich allein in der Spezifikation des Wissens, sie sind mir nichts als gewußte Vorstellungen, die mittels des Fühlens, welches sie auf mich wirken — mittelst der Wahrnehmungen durch verschiedene Sinne oder auch mittelst einsinniger Wahrnehmungen, nämlich nur durch einen einzigen Sinn, in uns zum Bewußtsein des Fühlens gebracht — gleichzeitig mit diesem, produziert werden: meine Dinglichkeit aber oder meinen eignen Leib denke ich in den drei Spezifikationen des Fühlens, Wissens, Wollens.

Über den Gebrauch in weitem Sinne, der hier von dem Worte Denken gemacht wird, verweise ich wiederum auf die Prolegomena, wo wir uns bereits darüber ausgesprochen haben, daß

unter Denken nicht allein das Wahrnehmen oder das In-der-Erinnerung Haben der Vorstellungsbilder von äußerlichen Gegenständen und das logische Begreifen, Urteilen und Schließen zu verstehen sei, sondern auch alles Innerliche von Gefühlen der Lust und Unlust, auch alles Streben und Begehren. Mit einem Worte: unter Denken verstehe ich in der allerweitesten Bedeutung den ganzen Umfang unsres empirischen Bewußtseins nach allen seinen Graden und Verschiedenheiten — auch Fühlen, auch Wollen nenne ich Denken. Denn alles Fühlen wird gedacht, das heißt: es ist nur dadurch Fühlen, daß es Objekt des Bewußtseins ist. Ebenso wird alles Wollen gedacht. Bewußtsein gehört zum Wollen wie zum Fühlen; Wollen und Fühlen ohne Bewußtsein müßte negatives Wollen und Fühlen sein, was gleichbedeutend wäre mit gar keinem. Alles was bewußt wird, wird gedacht, und zwar als Dingliches gedacht. Nicht nur alles Sichtbare, Hörbare, Schmeckbare usw. wird als dinglich gedacht, sondern überhaupt alles, auch alle innerlich seelischen Zustände und Affektionen sind — es wird dies ja mit noch besserer Verständlichkeit zur Sprache kommen — dingliche Vorgänge, Vorgänge am dinglichen Menschen, und sind nicht an sich für uns vorhanden, sondern erst nur dadurch, daß sie gedacht werden. Es gibt kein unbewußtes, d. h. kein ungedachtes Fühlen, kein ungedachtes Wollen, — und man verkenne doch nur keinen Augenblick, daß es sich mit dem Denken des Fühlens und Wollens ganz entsprechend verhält wie mit dem logisch begrifflichen, reflektiven, intellektiven Denken. Nicht etwa nur dieses zuletzt genannte zerfällt in eine so sehr große Mannigfaltigkeit einzelner, von einander verschiedener Gedanken: ja, um gleich vorweg zu sagen, was im Folgenden von selber ganz deutlich werden wird, es gibt genau so viele verschiedene Gedanken des Fühlens oder Gefühle und ebenfalls genau so viele verschiedene Gedanken des Wollens oder Wollungen wie intellektive Gedanken sind, von diesen nicht einen einzigen mehr oder weniger als von Gedanken des Fühlens und als von Gedanken des Wollens.

Denken wird also hier im weitesten Sinne genommen, so wie das Wort Denken von Cartesius und Spinoza gebraucht worden ist, die aber freilich diese Art des Gebrauches nirgendwo weiter gerechtfertigt haben. Sie sagen nur, daß sie unter Denken verstehen alles was mit Bewußtsein in uns geschieht, insofern wir uns dessen bewußt sind, also auch das Fühlen und

Wollen*). Der Grund wird nun klar, indem wir verstehen, daß der praktische Verstand ist: Denken des Dinglichen, welches, als sein Gedachtes, spezifiziert erscheint in Fühlen, Wissen, Wollen, ganz deutlich zu reden: in Gefühltes, Gewußtes, Gewolltes. Je weiter hin in den folgenden Auseinandersetzungen, desto einleuchtender wird die Wahrheit hervorkommen, die mit dieser Bestimmung des Wortes Denken bezeichnet wird, und daß Denken in der Tat von weiterem Umfange ist als das logisch begriffliche, das reflektive, das intellektive Denken. Das Denken, als der uns bewußte innerliche Zustand unsrer dinglichen Existenz, als unsre eigentliche innerliche Lebendigkeit, ist die Einheit des Fühlens, Wollens, Wissens — das Wissen (das logisch intellektive Denken, das gemeinhin ausschließlich mit dem Namen des Denkens belegt wird) ist nur ein Teil des Denkens, ist nur ein Mittel des Denkens, eines seiner Mittel unter den andern Mitteln neben ihm, dem Wollen und Fühlen.

4. Es beruht aber alles auf dem **Fühlen** — bevor wir an die eigentliche Erörterung der Natur und Bedeutung des dreifach spezifiziert einheitlichen praktischen Verstandes gelangen, haben wir eine vorläufige Betrachtung über die Einheit seiner drei Spezifikationen vorherzuschicken, was sich sehr wohl verbinden läßt mit der Untersuchung, die uns zuvörderst obliegt: was denn eigentlich uns im Fühlen und was uns im Wissen und was uns im Wollen bewußt werde? Wir gehen dabei aus vom Fühlen, welches wir als das Primäre des ganzen praktischen Bewußtseins anzusehen haben. So wie in der Entwicklung des

*) Cartes. Philos. princ. I, 9: Non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hic quod cogitare. Und Spinoza, Princ. philos. cartes. I, def. 1: Cogitationis nomine complector omne id, quod in nobis est, et cujus immediate conscii sumus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis et sensuum operationes sunt cogitationes. In der Ethik, nach ihrer uns vorliegenden Fassung, fehlt diese Definition des Wortes Cogitare, und es wird nirgendwo ausdrücklich darauf eingegangen, geschweige denn, daß die Bewandtnis, die es mit dem Fühlen, Wollen, Wissen auf sich hat, erklärt würde, so wie sie hier erklärt werden wird. Doch muß der Kenner der Ethik, nach den Resultaten derselben, zugeben, daß diese Definition und Explikation im Sinne Spinozas tatsächlich fehlt, daß der Sinn eines der wichtigsten Punkte seiner Lehre erst durch sie deutlich wird; und in jedem Falle also greife ich auf jenen Gebrauch des Wortes Denken für Fühlen, Wissen, Wollen zurück, um damit die im Folgenden beizubringende Erklärung unsres Bewußtseins zu leisten, die auf andre Weise nicht geleistet werden kann.

Bewußtseins im Individuum, im Kinde, zuerst die Spezifikation des Fühlens hervortritt, und danach erst allmählich die Vorstellungen des Wissens gewonnen werden, so muß man überhaupt psychologisch vom Fühlen ausgehen. Auf ihm beruht alles, auf dem Denken des Gefühlten, als auf unsrer Grunderfahrung, die ja unser eigentliches Leben und unsre Welt ist. Unser Leben und unsre Welt ist das was wir in der fünffachen Modifikation der Sinne fühlen als Lust oder Unlust, je nachdem der Bewegungsprozeß des Lebens sich frei entfalten kann oder beengt und gehemmt wird, genauer ausgedrückt: je nachdem das, was wir bewegt werden, unsre spezifische Bewegung oder Existenz begünstigt (Spinoza: Laetitia est hominis transitio a minore ad majorem perfectionem) oder, als zu heftig, dieselbe hindert und zerstört. Ich sage: das was wir bewegt werden — denn auf die Frage, was das denn eigentlich sei, was wir im Fühlen fühlen oder was uns im Fühlen bewußt wird? antworte ich: Fühlen ist dasjenige Bewußtsein, worin wir unsrer Existenz als der bewegten oder verursachten, als eines causatum inne werden, und ich sage, das was wir fühlen, ist unser Leben und unsre Welt, und brauche auch hierfür nur auf die Prolegomena zurückzuweisen, wo auseinandergesetzt wurde, was unter Fühlen zu verstehen sei. Es ist darunter alles Gefühlte, d. h. Empfindung und Wahrnehmung von aller Art zu verstehen, ganz ohne Unterschied, ob wir dabei mehr oder weniger Empfindungsbewußtsein haben und mehr oder weniger damit verbunden auftretende Vorstellung von einem wahrgenommenen Objekte außerhalb unsres Bewußtseins:

In dem gewöhnlichen Bewußtsein von unsrem Körper, in dem allgemeinen Körpergefühl, welches zusammengesetzt ist aus mancherlei lokalen Gefühlen, und in dem, was uns als Temperatur und durch den Tastsinn bewußt wird, beim Schmecken, Riechen und auch noch beim Hören ist das Bewußtsein: daß man empfinde, hauptsächlich deutlich, man wird dabei der eignen dinglichen Existenz unmittelbar inne, ohne daß dabei die gleichzeitig vorgestellten Anschauungsbilder sehr klar hervortreten — ja wohl, auch noch beim Hören ist dies der Fall, daß man dabei der eignen Existenz und der Empfindung inne wird, aber nur allgemein, keineswegs hat eine besonders starke Organempfindung in den Ohren statt: denn daß uns, wie man wohl

von der Einnehmung nichtiger und gebildeter Reden sagt, die Ohren weh tun, ist nur hyperbolisch gesagt. Beim Sehen dagegen pflegt das Empfindungsbewußtsein nur äußerst schwach zu sein, während umgekehrt die wahrgenommenen Objekte nach Farbe und Form und auch gleich im bestimmtesten Verhältnis zu uns und zu andern Dingen deutlich hervortreten, wodurch die Sinnesphantasmen des Auges für die Praxis so außerordentlichen Wert erhalten. Erst in der Akkumulation, nach voraufgegangener längerer Anstrengung des Auges oder bei Krankheit desselben wird Empfindung merkbar; auch wohl durch erfolgreich operierte Blindgeborene erfährt man von dem wahren Sachverhalte: Cheselden gibt Bericht von einem, der so empfand, als berührten alle die gesehenen Gegenstände seine Augen (Helmholtz, Handb. der phys. Optik S. 587), und ich entsinne mich, über einen andern gehört zu haben, der von den gesehenen Dingen als von einer neuen Art zu fühlen sprach. Übrigens ist es durchweg so mit unsrer ganzen körperlichen Existenz, mit welcher wir ja doch, zufolge der Empfindung in derselben, die Dinge denken, daß wir, bei völliger Gesundheit, über unsrem Wahrnehmen der dinglichen Eindrücke unbekümmert bleiben um unsren Körper und seine Empfindungen, wir werden daran gar nicht erinnert: umgekehrt, bei Krankheiten bekümmern wir uns fast nur um die Empfindungen, um die Organe, um die Nerven, wie sie gefühlt werden. Aber darauf ist ja hier kein Gewicht zu legen, sondern nur auf die Bestimmung dessen, was Fühlen genannt werden muß,

welches Fühlen, seinem ganzen Umfange nach, unmöglich andres sein kann als Gefühl von dinglichen Vorgängen in unsrer dinglichen Existenz. Seit Fechner ist es allgemein anerkannt, daß für das Bewußtsein der Gefühle oder Empfindungen dasselbe Schwellengesetz Geltung habe wie für andre dingliche Wirkungen, indem die Steigerung wie das Nachlassen der Empfindung im gleichen Verhältnis zu den Reizen statthat. Dieses Fechnersche Gesetz (oder Webersche Gesetz, wie Fechner es genannt hat), dieses Weber-Fechnersche Gesetz scheint mir seine beste Bedeutung darin zu haben, daß es die Wahrheit von den Gefühlen als demjenigen Bewußtsein, wodurch wir unsres dinglichen Bewegtseins inne werden, auf das Deutlichste expliziert, durch die in ihm ausgesprochene genauere Bestimmung der Ge-

fühlsintensität durch die Bewegungsintensität; und dieses Gesetz gilt nicht etwa nur von den Gefühlen, die wir gewöhnlich körperlich, sondern ganz ebenso auch von denjenigen Gefühlen, die wir seelisch nennen, bei denen genau das gleiche Verhältnis zwischen ihrer Stärke und den Reizen, die sie hervorrufen, statthat. Auch diese seelischen Gefühle sind Gefühle des Bewegtseins unsres Körpers, was aber gar nicht bildlicher Ausdruck sein soll. Nichts andres als Bewegtsein in unsrer körperlichen Existenz kann gefühlt werden; daher muß aber auch alles was gefühlt wird, Bewegtsein in unsrer körperlichen Existenz sein. Darauf will ich näher eingehen, um zunächst einmal vom Fühlen, als der ersten Spezifikation des Denkens, auseinanderzusetzen, daß diese Weise des Denkens völlig körperlich sei.

Alle Gefühle sind körperlich, durch die ganze Skala der Gefühle ununterbrochen hindurch gilt das. Den Unterschied zwischen „höheren" Gefühlen der Seele und „niedrigen", die allein körperlich genannt werden dürften, zwischen materiellen und ideellen Gefühlen oder wie man sonst sie nennen mag, diesen Unterschied machen wir nicht, und nicht einmal den zwischen Empfindung und Gefühl, so wenig wie der allgemeine Sprachgebrauch hier einen Unterschied anerkennt; man wird das schon aus den vorstehenden Zeilen ersehen haben, uns gilt das Wort Empfindung gleich mit dem Worte Gefühl, und ist uns übrigens ein besonders willkommenes Wort, weil wir, seiner Etymologie nachgehend, die beste und einfachste Definition des Empfindens oder Fühlens erhalten: Empfinden = entfinden, intfindan, das heißt ein sich im Innern selber Finden, ein seiner selbst Innewerden, ein unmittelbares Bewußtsein der eignen dinglichen Existenz haben. Dieses unmittelbare Bewußtsein des Fühlens kann unmöglich andres als Bewußtsein des Fühlens unsrer dinglichen Existenz sein, d. h. eines dinglichen Vorganges in derselben, eines chemischen Prozesses in den Nerven der Sinnesapparate, eines Bewegtseins, also körperlich. Wenn ich sage: die Gefühle sind körperlich, so soll das heißen: sie sind das innerliche Bewußtsein des Körpers von seinem Bewegtsein, also das gleiche wie dieses Bewegtsein des Körpers, insofern er desselben unmittelbar inne wird. Und ob nun die Gefühle hell oder dunkel, zart oder grob sein mögen: sie sind doch allesamt körperliche Gefühle von Lust oder Unlust,

unsre Lebensfürsorge betreffend*): ein tatsächlich „unbetontes“, gleichgültiges Gefühl, das weder Lust noch Unlust mit sich führt, gibt es nicht, so wie es nichts gibt, das nicht meinen Körper begünstigend oder hemmend trifft, wenn es denn überhaupt meinen Körper trifft.

Alle Gefühle sind gedachte Gefühle der Veränderung oder Bewegung in unsrer dinglichen Existenz: Gefühl des Tastens, Schmeckens, Riechens, Gefühl des Lichts, der Töne, ihres schönen Zusammenklanges oder ihrer Disharmonie, alle Organempfindungen: Gefühl des Hungers, Durstes, der Wollust, der Müdigkeit, des Fröstelns, alle Irradiationsempfindungen: Schauder, Kitzel — und gar nicht anders: Gefühl des Mitleids, der Neigung, der Liebe, des Hasses, des Abscheus, des Ekels usw. Man muß dies alles als durchaus körperlich anerkennen, auch Freude zum Beispiel ist so sehr körperlich, daß Menschen nicht allein in der freudigen Stimmung lächeln und lachen, sondern sogar auch vor Glück und Freude wahnsinnig geworden sind, gestorben sind. Alle Gefühle sind körperlich, und bei plötzlichem Anlaß zu einem heftigen Fühlen, bei einer Gefühlserschütterung oder einem Affekte, schon beim Zorne, noch mehr aber bei unvermutet uns treffender übergroßer Trauer und Freude ist es ja gerade, als wenn ein heftiger Stoß gegen den Körper geführt würde: für einen Augenblick kommt mit dem ganzen Leben auch sein Innerliches des Gedankenablaufs in Stocken und Stillstand, ein Druck gegen den Strom hält ihn kurze Zeit auf, worauf er um so gewaltsamer sich ergießt und das gestörte Gleichgewicht auch nach außen hin sich entladet, um sich desto geschwinder wieder herzustellen — wenn nicht der Stoß gar zu gewaltig war.

Daß Freudenschreck und Trauerschreck wie eine tödliche Verwundung des Leibes wirken können, beweist unwiderleglich die Körperlichkeit der Gefühle; so muß man sie denn auch allesamt als körperlich anerkennen. Es genügt nicht, daß man allein von den gewöhnlich so genannten Sinnesempfindungen zugebe, sie seien körperlich, und man darf nicht von den Affekten sagen, daß die etwas andres, nämlich seelisch seien und allerdings körperlich sich ä u ß e r t e n. Was wird damit bewiesen,

*) die Behauptung der Schopenhauerschen hypochondrisch gewordenen Scholastik, daß nur die Unlust reell, die Lust hingegen eine Illusion sei, lasse ich natürlich als unnütze scholastische Witzübung bei Seite.

wenn man von höheren inneren Gefühlen spricht, die sich körperlich äußerten? Die niederen Gefühle gleichfalls haben keineswegs nur körperliche Äußerung, sie haben ebensowohl ihr Innerliches der Seelenstimmung mit sich; sonst wären sie auch keine Gefühle. Sie äußern sich anders wie die höheren Gefühle? Aber jedes Gefühl äußert sich verschieden vom andern. Die Seelengefühle äußern sich in gesteigertem Herz- und Pulsschlag, beschleunigter Atmung, verändertem Blick und Gesichtsausdruck, Verziehen, Verzerren der Mienen, in besonderen Gebärden und Bewegungen, verstärktem oder geschwächtem Tone und veränderter Art der Rede —— so äußern sich die Gefühle in körperlichen Affektionen, und damit wird doch höchstens etwas bewiesen für ihre Körperlichkeit. Wenn überhaupt irgendwelche Gefühle körperlich sind, so sind es ganz gewiß alle — weshalb und wo sollte eine Grenze angenommen werden zwischen den höheren und den niederen Gefühlen? wobei nicht einmal immer verschiedene Äußerungsweisen sind: Entzücktsein bei höherem Genusse als dem des Essens weicht ab von diesem oft nur darin, daß eben nicht gerade Eßbewegungen dabei sind; und wer ausdrücken will, daß er einen Menschen unangenehm finde, nimmt eine saure Miene an, als schmecke er Saures. Wenn wir beim Schreck Affektionen der Atmungsorgane erfahren, oder wenn wir beim Schreck und ebenso bei Kummer erblassen oder im Zorne erröten, weil Verengerung oder Erweiterung der Gefäßmuskeln statthat, oder wenn die geschlechtliche Liebeempfindung von körperlichen Affektionen begleitet sich findet, so spricht dies alles doch sehr deutlich für die Körperlichkeit der Gefühle. Um so deutlicher als nicht allein bestimmte Affekte bestimmte Affektionen des Körpers erregen, sondern auch umgekehrt die Affektionen des Körpers die Affekte hervorrufen; die eben nichts andres sind wie die innerlich bewußten Zustände der körperlichen Affektionen. Der Zornige bietet das Bild eines Angreifers, er stellt sich fest auf seine Füße, zieht seinen ganzen Körper straff zusammen, ballt die Fäuste, wirft den Kopf zurück, sich höher und furchtbarer zu machen, oder streckt ihn vor, wie um anzurennen gegen den andern, wobei er die Zähne aufeinanderpreßt, die Stirn runzelt, die Augenspalte verengert, die Augen starr richtet, als wolle er damit erstechen, die Nasenflügel heben sich, die Atmung ist beschleunigt, er wird rot oder bleich. So tut, wer zornig ist, wenigstens unkultivierte Zornige tun so, und werden, je länger sie

so tun, immer zorniger, — und wer gar nicht wirklich zornig ist, aber so tut, sich so anstellt als wäre er zornig, sich so hinstellt wie der Zornige und alles nach der hier beschriebenen Weise nachmacht, der wird zornig. Es ist probiert. Und der allerhöchste Zorn, die Tobsucht, kann ohne jeglichen psychischen Grund hervorbrechen; z. B. durch Genuß des Fliegenpilzes, also durch lediglich körperliche Reizung, kann ein sehr hoher Grad des Zornes und des Wütens hervorgerufen werden, und ist es nötig, an Tollwut durch Gebissensein zu erinnern? und die eingebildeten Krankheiten — gehören sie denn ganz nur zu den Einbildungen? Ich denke, nein, auch zu den Krankheiten. — Nur bitte das Gesagte nicht gar zu oberflächlich nehmen, als hätte ich behauptet: wir werden zornig, weil wir die Fäuste ballen! Ich spreche von der Einheit des sogenannt Seelischen und des Körperlichen und von jener Erschütterung des ganzen Körpers, die, psychologisch betrachtet, Zornigsein ist: ich spreche nicht etwa nur von den Äußerungen, in denen, von innen heraus, die Bewegung verläuft und sichtbar wird, oder von denen, von außen nach innen verlaufend, sie beginnen kann. Das Zornigsein ist, somatologisch betrachtet, abgerechnet von jenen aufgezählten Äußerungen, ganz zuvörderst ja das, was diese Äußerungen hervorruft: die spastische Zusammenziehung der Blutgefäße, die gesteigerte Innervation der willkürlichen Muskeln, die Gallenergießung ins Blut infolge eingetretner Funktionsstörung der Leber — von der Größe der hier vorgehenden Körperveränderung („Leib voll Ärger, voll Zorn" heißt es volkstümlich ganz vortrefflich), von der Vergiftung der Säfte zeugen die Fälle von Krämpfen, ja von eingetretenem Tode bei Kindern, die unter heftigem Zornausbruch oder kurz nach demselben gesäugt worden waren. Und wie sollen wir denn nun vom Zorne sagen — er ist uns ein lehrreiches Exempel — sollen wir nun sagen: der Zorn bestehe in den körperlich physiologischen Vorgängen, und er hänge ab von einer körperlichen Einwirkung auf den Körper? Aber nur körperlich ist doch der Zorn nicht. Oder sollen wir sagen, der Zorn sei eine seelische Erscheinung, die abhänge von einem seelischen Motiv? Aber der Zorn ist doch auch nicht lediglich seelisch. Oder sollen wir sagen, er sei Beides, körperlich und seelisch, und hänge von Beidem ab, von körperlichen und seelischen Einwirkungen? Er hängt aber nicht von Beidem ab, und das Letzte läßt sich also auch nicht sagen;

denn wir sehen, es gibt Zorn ohne jegliches seelisches Motiv, und das nun entscheidet und nötigt zu der Antwort: Der Zorn ist körperlich und hängt ab vom körperlichen Bewegtsein, und was wir, psychologisch betrachtet, Zorn nennen, und wessen wir im Bewußtsein des Zornaffektes als Zorn inne werden, ist dasselbe wie das, was somatologisch betrachtet, jene Vorgänge des körperlichen Bewegtwerdens sind. Und so ist es mit allen Gefühlen: sie sind allesamt im Bewußtsein eben das nämliche, was das körperliche Bewegtwerden ist, sie sind das Bewußtsein des Bewegtwerdens, und von nichts andrem wollen wir reden, — von der seelischen Einwirkung auf den Körper nicht eher, als bis man uns erklärt hat, was eine Seele ist, und wie sie auf Körper wirke. Unsre Rede vom Bewußtsein wird man also nicht verwechseln mit jener populären Mirakelrede von der Seele: wir reden nicht von der Einwirkung des Bewußtseins auf Körper, und daß wir überhaupt vom Bewußtsein reden, damit reden wir von der Tatsache, die wir unmittelbar in uns ergreifen. — Auch noch das Lachen mag hier betrachtet werden. Es ist eine in gewissen Körperzuständen so natürliche motorische Entladung wie das Schreien und später das Weinen der Kinder und wie noch später ihr sprachähnliches und sprachliches Fürsichhinplappern und wie das Niesen, welches alles natürlich, auch das Niesen, mit innerlichem Gefühle begleitet ist — es gibt eben keine körperliche Äußerung ohne innerliches Gefühl und keine isolierten Seelengefühle. Doch soll hier vom Lachen gesprochen werden und hauptsächlich davon, daß es kann hervorgerufen werden durch lediglich körperliche Reize. Ich fand bei Atemgymnastik, daß, wenn man so tief einatmet als man vermag, besonders wenn dies nur durch *ein* Nasenloch geschieht (indem man nämlich das andre mit dem Finger verschließt), und dann die Luft so lang als möglich anhält, sie zuletzt nicht leicht anders als unter Lachen wieder herausgelassen werden kann: denn Lachen ist beschleunigtes, stoßweises Atmen, und wenn die ganze Lunge durch längere Zeit mit Luft angefüllt war, wird man die Nötigung empfinden, sie solcherart schnellstens wieder auszustoßen. Ferner wird Lachen bekanntlich hervorgerufen durch Gekitzeltwerden, besonders in der Gegend des Zwerchfelles, wofür die Ursache wieder in dem beschleunigten, stoßweisen Atmen liegt; auch durch krankhafte Affektion des Zwerchfells (im Zwerchfell verwundete Soldaten lachen, sterben lachend — schon durch Stöße

auf das Zwerchfell, beim Balgen, kann Lachen sich einstellen, was bereits Aristoteles Part. an. III, 10 anmerkt); ferner infolge hysterischer Krämpfe, — das Weinen kann in krampfhaftes Lachen übergehen, so wie man Tränen weint vor Lachen; auch ungewöhnliche Kälte kann Lachen verursachen, und der Ausdruck Sardonisches Lachen hat seinen Ursprung von einem sardinischen Kraute, dessen Genuß, nach den Berichten der Alten, ein konvulsivisches Gelächter bewirkte — sollte Apium risus, wovon der gleiche Erfolg gemeldet wird, identisch sein mit jenem sardinischen Kraute, wobei also an eine Art von Eppich gedacht werden müßte? — Die zuletzt aufgezählten Arten des Lachens sind nun freilich krankhaft und haben nichts gemein mit dem gewöhnlichen Lachen, welches Montaigne unser bestes Teil nennt (und so mag man es wohl preisen, weil es — ebenso wie das Weinen — die Gesundheit befördert, indem es nämlich die Eingeweide und überhaupt den ganzen Leib auf das vorteilhafteste erschüttert, und weil es, wenigstens vorübergehend, glücklich macht). Doch warum sollen denn nicht einige Arten des Lachens anders sein wie andre? Es handelt sich hier nur um die Konstatierung, daß überhaupt Lachen durch unbezweifelbar ausschließlich körperliche Reizung hervorgerufen werden kann, und übrigens ist Lachen Lachen so wie Menschen Menschen sind, mögen sie auch voneinander noch so verschieden sein, und es gibt kein krankhaftes und rein reflektorisches Lachen, das nicht von einem Lustgefühle begleitet wäre: ein reflektorisches Lachen braucht kein Lustgefühl des ganzen Körpers und braucht nicht heitre Seelenstimmung auszudrücken, aber es ist doch stets und unter allen Umständen ein Lustgefühl — was eben der Lachbewegung wesentlich — in denjenigen Körperteilen, die bei der Lachbewegung hauptsächlich beteiligt sind, mindestens im Zwerchfell! Und jetzt nur Eines noch vom Lachen, so weit es hier in Betracht kommt. Wie vom Äußerlichen des Zornigseins gesagt wurde, daß, wer es nachmache, dadurch auch wirklichen innerlichen Affekt des Zornes in sich erwecken könne, so läßt sich Entsprechendes auch vom Lachen sagen: wer seine Gesichtszüge verzieht wie der Lachende, Unterleib, Brust und Kehle in die gehörige Erschütterung versetzt und das Getön des Lachens herausläßt, der wird bald auch innerliche gute Aufgelegtheit, Heiterkeit und Disposition zur komischen Weltbetrachtung verspüren. Es gibt Leute, die ihrer

Traurigkeit und Niedergeschlagenheit auf solche Weise Herr geworden sind, es liegt darin vielleicht ein förmliches therapeutisches Mittel — lieber Leser, du hast gegen andre Übel schon schlechtere Mittel angewandt: probier dieses, probier es, sobald dir einmal trüb und armselig zu Sinn ist; der traurigen Gemütsstimmung zu entkommen, darf man nichts unprobiert lassen. — Was da vom Lachen und vom Zorne gesagt worden, daß man durch willkürliche Nachahmung der Äußerungsweise auch das innerliche Gefühl von ihnen in sich erwecken könne, das gilt von sämtlichen Gefühlen und dem Nachmachen dessen, wie sie sich äußern. Lachen und Zorn sind nur besonders deutliche Beispiele. Campanella schreibt: „Wenn es Jemandem gelänge, eines Andern Züge, Mienen und Gebärden ganz genau und vollkommen nachzuahmen, so würde er ganz gewiß an sich selbst erfahren, wie dem Nachgeahmten bei diesem Aussehen zu Mute ist, denn der Seelenzustand spiegelt sich im Körper." Dieser Satz enthält Wahrheit, wie jeder Schauspieler weiß. Man erfährt bei solcher Nachahmung allerdings nicht ganz und gar, wie dem Nachgeahmten zu Mute ist, aber bis zu einem gewissen Grade: weil man von jenem das körperliche Bewegtsein nachmacht, zwar nicht die ganze Bewegung seines ganzen Körpers, aber doch das Verlaufen dieser Bewegung auf der Oberfläche des Körpers, — was in der hergebrachten populär unwissenschaftlichen Sprechweise als „Spiegelung der Seele", oder als „Ausdruck der Gemütsbewegung" bezeichnet wird.

Ob man nun übrigens das Zusammen des Fühlens mit körperlichen Affektionen oder gar mit merkbarer Äußerung derselben in vielen oder wenigeren Fällen nachweisen kann, darauf kommt ja gar nichts an, jedenfalls besteht dieses Zusammen und sind Gefühle gar nichts andres wie das, was uns von körperlichem Bewegtwerden in das Bewußtsein kommt. Alle Gefühle sind daher körperlich zu nennen, und es ist gar nicht einzusehen, weswegen höhere Seelengefühle angenommen werden sollen, die nicht Gefühle von körperlichem Bewegtwerden seien; es ist ja nicht einmal möglich, wirklich zu sagen, mit vernünftigen Worten zu sagen, was unter derartigen Gefühlen verstanden werden könne. Welch ein Sprung wird denn da gemacht von körperlichen Gefühlen — zu welchen Gefühlen hin? Der Begriff eines nicht körperlichen Gefühls überfliegt sich selber und entschlüpft uns völlig. Er ist vollkommen sinnlos. Was ich fühle, muß

körperlich, d. i. Bewegtwerden in meiner dinglichen Existenz sein, ich lebe nichts andres als die gedachte Grunderfahrung des Fühlens meiner dinglichen Existenz, meiner ganzen dinglichen Existenz — meine ganze dingliche Existenz ist ein Fühlen. Mein ganzer Körper ist Sinnenorgan. Nicht allein an der Oberfläche, wo die besonderen, besonders so genannten Sinnenorgane sitzen, in denen Eindrücke von der umgebenden Außenwelt gesammelt aufgenommen werden —: nein, auch im Innern, im körperlichen Allgemeingefühl, und im Innersten, nämlich in den Seelengefühlen. Man darf nicht leugnen, daß es Sinnenwahrnehmungen gibt ohne sammelnde Zentralorgane, welche letzten, anatomisch und physiologisch, erst aus dem Hautsinne differenziert wurden, der aber deswegen Hautsinn bleibt. Und so wie die ganze Haut, so ist der ganze lebendige Körper Sinn durch und durch, sagen wir Erschütterungssinn oder Bewegungssinn — er ist es da am meisten, wo er nicht zu Organen differenziert erscheint: die Substanz in den Nerven, die des Rückenmarks und Gehirns ist in halbflüssigem Zustande und durchaus nicht differenziert! Ganz gewis auch das was wir Seelengefühl, Gemütsbewegung nennen, ist körperliches Bewegtsein in den Tiefen der Organisation — es wird dies noch weit verständlicher klingen, wenn wir erst das Bewußtsein als völlig identisch mit der Lebensfürsorge kennen — und darum „äußern“ sich die Gefühle körperlich „in körperlichen Ausdrucksbewegungen“? **nein, es handelt sich um körperliches Bewegtsein, dessen wir im innerlichen Bewußtsein als eines Fühlens inne werden, und wovon wir in den meisten Fällen auch äußerlich, am Äußeren des Körpers etwas wahrnehmen.** „Ausdruck der Gemütsbewegung“ — das verstehe ich nicht, denn ich verstehe nicht Gemüt (d. i. undingliches Bewußtsein) in der Bewegung, und ebenso wenig verstehe ich Einwirkung eines Gemütes auf den Körper, so daß dieser das Gemüt ausdrücken könne: ich verstehe nur körperliche Bewegung und Bewußtsein von dieser in unsrem Fühlen, und ferner verstehe ich noch das äußerliche Vorstelligsein der körperlichen Bewegung für unser Wissen, welchem z. B. das Körperliche der tierischen Existenzen erstens nach seinem Äußeren, d. h. nach dem Beharrlichen seines gewöhnlichen, normalen Bewegungszustandes oder als seine Physiognomie, und

zweitens nach den veränderlichen Äußerungen seiner Bewegung oder als seine Gebärden, Mienen, Laute vorstellbar ist. Davon Einiges an einer späteren Stelle.

5. Alles ist dingliches Bewegt- oder Verursachtsein, das mir bewußt wird als innerliches Fühlen, und damit zugleich wird eine dieses Fühlen verursachende Vorstellung, es wird mir damit zugleich ein Vorgestelltes bewußt, ein außerhalb meines Bewußtseins Vorhandenes, worauf ich, als auf seine Ursache, dieses Fühlen beziehe. Fühlen und Vorstellen sind niemals eines ohne das andre, — was wir denken ist Gedachtes der Dinge, und Dinge sind die mit Sensationen verbundenen Vorstellungen. Fühlen und Vorstellen fällt deswegen zusammen, doch kann in dem einen Falle das Fühlen, in dem andern Falle das Vorstellen so dunkel sein, daß wir damit gar nicht rechnen, und daß es scheint, bald, wir besäßen ein Vorstellen ohne Fühlen, bald, wir besäßen umgekehrt ein Fühlen ohne Vorstellen. Deutlich werden die Vorstellungen dann, wenn sie in das abstrakte Denken der begrifflichen Allgemeinvorstellungen und den Zusammenhang derselben erhoben sich finden; erst damit haben wir im eigentlichen Sinne ein Wissen. Dies erst macht die Vorstellung zu einer wirklich gewußten, im Denkzusammenhange verarbeitbaren. Das Primäre bleibt dabei übrigens immer mein Fühlen, durch welches ich unmittelbar des Bewegt- oder Verursachtseins inne werde. Wenn du sprichst und ich deine Stimme höre, so wird mir ein Ton, das heißt: Sensation, Sinnenaffektion, also Verursachtsein bewußt, und damit ist verbunden die Vorstellung der Verursachung, und so mit allem Übrigen. Aber — das muß gesagt werden, um der Verbindung der Ursachvorstellung mit dem Fühlen genauer nachzuspüren und um die Körperlichkeit des Wissens deutlicher machen zu können — die Ursachvorstellung, sofern sie als außerhalb meines Leibes befindlich vorgestellt wird, steht nicht in direkter Verbindung mit meinem Fühlen. Sowie das Fühlen immer das Primäre ist, so ist auch die primäre Vorstellung immer nur die unsres Leibes oder eines seiner Teile, worin dieses Fühlen statthat, und diese Vorstellungen von unsrem Leibe oder von einem seiner Teile (die Vorgänge in den Augen, Ohren, in den Nerven, im Gehirn, soweit sie uns als Vorstellungen zum Bewußtsein kommen) sind die eigentlichen primären Ursachen, die, indem wir sie mit andern, sie wiederum verursachenden Vorstellungen ver-

binden, als das von diesen Verursachte oder Bewirkte gedacht werden; so daß alle die übrigen Ursachen sekundäre Ursachen sind. Das Erste beim Denken der Ursachlichkeit ist mithin die Vorstellung des Bewirkten in unsrer dinglichen Existenz, und erst das Zweite ist die Vorstellung des dieses Bewirkte Verursachenden. Wir denken unmittelbar nur unser Fühlen und damit verbunden im Wissen: Bewirktes in unsrem Leibe, unsre Dinglichkeit in ihren Affektionen, *als leidend*. Von dem Bewirkten in unsrer Dinglichkeit geht also alles Wissen der Ursachlichkeit aus, obwohl dieses Bewirkte uns nicht immer deutlich mitbewußt wird im Denken, wie das beim Hören und beim Sehen nicht der Fall zu sein pflegt, wo uns in den meisten Fällen (obwohl es doch keinem Zweifel unterliegt, daß wir in den Ohren hören und in den Augen sehen — und wie sollte man denn auch eigentlich etwas draußen hören und sehen?!) kein Fühlen und also auch keine Vorstellung der eignen Dinglichkeit in ihrem Bewirktsein, sondern scheinbar direkt das verursachende Objekt aus unsrer Außenwelt zum Bewußtsein kommt. In Wahrheit ist aber auch hier, wie in allen Fällen, das Bewirkte unsrer dinglichen Existenz das mit dem Fühlen unmittelbar Vorgestellte, *womit nun aber auch die Vorstellung der Ursache dieses Bewirkten verbunden sein muß: denn da Verursachendes und Bewirktes Eine Bewegung sind, die wir denken, daher müssen wir mit unsrem Denken, dem Bewegung Denken, sobald wir das Bewirkte unsres Fühlens denken, auch zugleich die bewirkende Ursache denken, mit welcher wir im Akte des Wirkens einen Zusammenhang bilden.* Daß wir Dinge untereinander ursachlich verbunden denken, damit denken wir ja nur ihre Gemeinschaft in der Bewegung; daß wir mit unsrem Fühlen zugleich Ursachlichkeit der Vorstellungen denken, nämlich der bewirkten unsrer Existenz und der sie bewirkenden, damit denken wir den Zusammenhang der Bewegung unsrer Dinglichkeit mit der Bewegung andrer Dinge. Spinoza sagt: „Die Idee eines jeden Modus, wodurch der menschliche Körper von äußeren Körpern affiziert wird, muß die Natur des menschlichen Körpers und zugleich die Natur des äußeren Körpers in sich schließen. Hieraus folgt erstens, daß der menschliche Verstand die Natur vieler

Körper zugleich mit der Natur seines Körpers auffaßt, und zweitens, daß die Ideen, welche wir von äußeren Körpern haben, mehr die Verfassung unsres Körpers als die Natur der äußeren Körper anzeigen."

Aus dem Gesagten wird nun auch ohne weiteres klar, daß das Wissen, das Denken der Vorstellungen, nicht für sich selbst neue Vorstellungsbilder gewinnt: es hat nur die mit dem Fühlen gleichzeitig hervorgebrachten, reflektiert nur die in der Gegenwart der Sensation produzierten oder bringt diese wieder herauf in der Einbildung und Erinnerung, wo sie wiederum mit Sensation, wenn auch nur mit einem Minimum derselben, auftreten, und daß also auch das Wissen durchaus körperlich ist; da es dasselbe ist wie der Körper in seinen Bewegungsvorgängen, in dem, was er bewegt wird oder bewegt, und in dem, was er bewegt wurde und bewegt hat, insofern ihm nämlich dieses Bewegtsein und Bewegen seiner körperlichen Existenz als äußerlich Vorgestelltes, und zwar in der ursachlichen Verknüpftheit Vorgestelltes, bewußt wird. Denn dies ist Wissen und andres nicht. — die Frage, was uns denn eigentlich im Wissen oder intellektiven Denken bewußt werde? findet sich damit beantwortet; übrigens haben wir es wohl nicht vergessen, diese Frage wurde uns gründlich genug und ausführlich genug bereits in der allgemeinen Bewegungslehre beantwortet: W i s s e n i s t U r s a c h l i c h k e i t i n ä u ß e r l i c h a n s c h a u l i c h e n V o r s t e l l u n g s b i l d e r n g e d a c h t, und allerdings fassen wir „zugleich mit der Natur unsres Körpers", d. h. seiner äußerlich anschaulichen Ursachlichkeit „die Natur vieler andern Körper auf" in ihren äußerlich anschaulichen Ursachlichkeiten, die aber, zufolge dem soeben Auseinandergesetzten, in Wahrheit allesamt nur die Ursachlichkeit unsrer eignen dinglichen Existenz anzeigen, so daß wir in der strengen Rede, wie sie hier uns zukommt, sagen müssen: das Wissen ist ganz und gar körperlich, nämlich Bewußtsein der Ursachlichkeit auf die Weise, wie unser Körper davon betroffen wird.

Über die Körperlichkeit des Wissens oder intellektiven Denkens weitere Einzelheiten sollen auf eine gelegnere Stelle verschoben sein. Hierher paßt es, davon zu reden, daß immer Sensation mit dem intellektiven Denken und daher auch immer mit der Erinnerung verbunden ist; denn intellektives Denken und Erinnerung und überhaupt Denken und Erinnerung sind

nicht etwa geschiedene Seelenvermögen, die Erinnerung oder das Gedächtnis ist keineswegs ein besonderes Seelenvermögen — hierher paßt denn zunächst, von der Erinnerung zu reden, mit der Rede über die Erinnerung den Beginn zu machen, mit der Rede über das Verbundensein von intellektivem Denken und Erinnerung; womit wir von selber auf das Verbundensein von intellektivem Denken und Sensation kommen werden. Ich fange also an, von der Erinnerung zu reden, hier beim intellektiven Denken, weil bei diesem die Erinnerung für uns am deutlichsten hervortritt — doch ist sie vorhanden bei allem Bewußtsein, und wir werden endlich finden, daß sie mit dem Ganzen des Bewußtseins völlig gleichzusetzen ist. Ich rede aber im Folgenden zunächst nur von der Erinnerung des intellektiven Denkens und von ihrer Verbindung mit der Sensation.

Die Erinnerung ist zu definieren, im Anschluß an die allgemeine Definition der Dinge als der Vorstellungen verbunden mit Sensationen — zum Unterschiede davon definieren wir die Erinnerung, indem wir sagen: sie sei dasjenige Bewußtsein, worin ein früher als Vorstellung verbunden mit Sensation Gedachtes wiederholt wird als Vorstellung ohne die ursprünglich damit verbunden gewesene Sensation. Ohne die ursprünglich damit verbunden gewesene Sensation, aber nicht überhaupt ohne Sensation! Bei jeder Erinnerung ist auch Sensation dabei, was sich durch unzählige, durch alle Beispiele erläutern ließe. Ein Jeder kann sich das selber erläutern, ja es kann sogar ein Jeder, um sich von dem mit der Sensation der Erinnerung verknüpften körperlichen Vorgange zu überzeugen, Versuche anstellen in jedem Augenblicke, also wenn er will, auch in diesem Augenblicke: indem er sich z. B. lebhaft bemühe, sich das Aussehen eines bekannten abwesenden Menschen vorzustellen, wobei er ohne Zweifel einen gelinden Bewegungsvorgang in den Augen spüren wird. Und so bei allem, was er sich nach dem eigentümlichen Aussehen ins Gedächtnis zu bringen sucht, z. B. wie schon oben erwähnt worden ist, bei der Erinnerung an die Kreisfigur: eine förmliche Kreisbewegung im Auge, und beim Versuche, eine Gehörerinnerung hervorzurufen, etwa einen Peitschenknall oder den Donner, wird es an einer merkbaren Bewegung in den Ohren nicht fehlen. Also selbst die Verbindung der Erinnerung mit körperlichen Bewegungsvorgängen läßt sich deutlich genug kon-

statieren, und erst nun gar, was die Verbindung der Erinnerung mit Sensation betrifft — die wird man, wie ich schon sagte, bei wenig Bemühung durch sämtliche Beispiele bestätigt finden, und braucht sich gar nicht etwa nur an die besonders deutlichen und groben der Erinnerungsempfindungen einzelner Sinne zu halten, wie sie z. B. heraufkommen bei dem Gedanken an die saure Zitrone oder an das Kritzeln des Griffels auf einer Schiefertafel. Man denke nur daran, mit welcher Lebhaftigkeit der Sensation wir uns an Hauptsächliches aus unsrer Lebensgeschichte erinnern, mit welcher Lust an das, was uns Förderliches und Glückliches begegnet ist, und mit welcher Unlust an das, was uns gehemmt, was unser Interesse, unsre Wohlfahrt, unsern Besitz, unser Ansehen, unsren Stolz, unsre Eitelkeit geschädigt, gestört und verletzt hat. Dabei ist die Sensation um so stärker, je mehr es sich um Erinnerungen an solche Vorgänge handelt, deren Folgen in Hinsicht auf die Lebensfürsorge dauernd und bedeutend gewesen sind; besonders in Hinsicht auf die Unlust weckenden Erinnerungen ist dies der Fall. Wer an die Umstände zurückdenkt, unter denen er dereinst eine Quetschung erlitten hat oder an das Unglück, das ihm den Verlust eines Körpergliedes eintrug, der wird sich, trotz der Erinnerung an den ausgestandenen Körperschmerz, nicht in solcher Gemütsbewegung finden wie derjenige, der an den Anlaß denkt zu d e r Quetschung, die seine Lebensumstände erfahren haben, und unter denen er noch immer fortgesetzt leidet, die ihm die Schmälerung seines Besitzes, seiner Zufriedenheit oder gar den Verlust seines Ansehens und seiner Ehre brachten; ganz besonders wenn er dabei etwa die stechenden Dornen des eignen Gewissens empfinden und es lernen muß, wie alte Sünde immer neue Schande macht. Das ist „Seelenschmerz", wie man sagt, und so lang der nicht überwunden ward oder gar, wenn er als unüberwindlich erkannt wird, ist er selbstverständlich weit quälender als die Erinnerung an einen Körperschmerz, der in der Erinnerung nicht mehr wehe tut und mit dessen Folgen auch man sich abgefunden hat, der keine nachhaltige wesentliche Schädigung der Lebensfürsorge hinterließ, oder wofür ein Ausgleich gefunden ward. Er ist kein Schmerz mehr, sondern wirklich nur noch die Erinnerung an einen Schmerz, mit geringer Sensation verbunden; aber jener andre ist nicht bloß Erinnerung, sondern wirklich immer noch Schmerzsensation, gegenwärtig lebendig empfundene Stö-

rung der Lebensfürsorge, Hemmung des Lebens, starke Unlust des Allgemeingefühls, Schmerz des ganzen Körpers. Ich sage dies aber gegen Diejenigen, die mit ihrer Unterscheidung der Erinnerung an Körperschmerz und an Seelenschmerz Wunder welche unüberbrückbare Verschiedenheit zwischen Körper und Seele belegt zu haben wähnen. Der Seelenschmerz und überhaupt jede Gemütsbewegung, insofern sie Sensation eines noch gegenwärtig Fortwirkenden, die Lebensfürsorge noch immer unmittelbar Betreffenden ist, muß gänzlich auseinandergehalten werden von der Erinnerung an Solches, was nicht mehr fortwirkende Bedeutung besitzt und von der mit dieser Erinnerung verknüpften Sensation; solche Gemütsbewegung ist auch gar wohl zu trennen von derjenigen, die mit dieser Gemütsbewegung heraufkommt als Erinnerung an die historischen Umstände, welche die gebliebenen Folgen veranlaßt haben. Diese letzte Erinnerung ist ihrerseits wieder mit einer besonderen Sensation verknüpft (mit der *sensitiven Erinnerung* z. B. an den Anlaß des Druckes, der noch immer auf uns lastet, etwa mit Haßgefühl gegen die Personen, die das Unglück über uns gebracht haben) wie jede Erinnerung ebenfalls; jede intellektive Erinnerung ist verbunden mit *ihrer* Sensation, kann sogar verbunden sein mit einer Sensation, die ganz zufällig mit dem Erinnerten verbunden gewesen ist: Anton Reiser (K. Ph. Moritz) hatte während seiner niederdrückenden Lehrzeit bei dem Braunschweigischen Hutmacher die Überfirnissung eines alten Wandbildes erlebt, und spürte bei jeder Erinnerung an jene peinlichen Zustände einen ganz lebhaften Firnisgeruch, — ja derartig sind die Erinnerungen mit Sensationen verknüpft, daß nicht allein keine intellektive Erinnerung ohne sensitive Erinnerung statthat, sondern so, *daß überhaupt in allen Fällen die intellektive Erinnerung immer nur erst durch die sensitive erweckt werden kann.* So wie wir die Sensation als das Primäre erkannt haben, welches erst die Vorstellungen produziert, so müssen wir auch die sensitive Erinnerung als die primäre erkennen, worauf die intellektive Erinnerung beruht. Damit ergibt sich uns Aufschluß über die Weise, wie denn überhaupt intellektive Erinnerungen in uns heraufgearbeitet werden, den wir zur Anerkennung bringen wollen, indem wir dabei von der folgenden Betrachtung ausgehen:

Wer mag es nicht oft genug erfahren haben, wie es ihm nicht gelingen wollte, einen Gedanken, eine Vorstellung, ein Wort in die Erinnerung wachzurufen, aber er hatte die Empfindung davon, und das Wort lag ihm gleichsam auf der Zunge. Wir haben tatsächlich die Empfindung von dem, worauf wir uns wieder besinnen können, wie auch selbst von dem, worauf wir uns, trotz allen geburtshelferischen Künsten, nicht wieder besinnen können; wir haben z. B., und manchmal sehr stark, die Empfindung von einem gelesenen Gedichte oder ganzen Drama, obwohl wir alles Einzelne, selbst den Inhalt des Dramas, die Personen, vergessen haben: dennoch ist uns der Gesamteindruck und deswegen auch ein Urteil darüber geblieben. Ebenso von einer Melodie — es gelingt uns nicht sie zu reproduzieren, jedoch wir haben die Empfindung von ihr, und nun reproduzieren wir sie falsch, wissen dies ganz genau, haben also unzweifelhaft die Empfindung von der tatsächlich richtigen. Was ist das denn überhaupt mit diesem Reproduzierenwollen? Wir können nicht wollen ein Erinnerungsbild vorstellig machen, wovon wir gar nichts in der Erinnerung haben; indem wir wollen, wollen wir stets Etwas, ein Bestimmtes, und so wollen wir hier ein bestimmtes Erinnerungsbild; wovon uns also jedenfalls irgendetwas im Bewußtsein kenntlich, wovon uns irgendwelche Erinnerung vorschweben muß? Nun, die Antwort darauf ist bereits erteilt: wir besinnen uns nicht auf die Vorstellung im Wissen, nicht in den scharfen Umrissen des völlig ausgearbeiteten intellektiven Bildes, wie dieses im abstrakten Denken deutlich anschaulich und bestimmt abgehoben von allen den übrigen Vorstellungsbildern vor uns steht — aber auf die Sensation besinnen wir uns, von welcher ursprünglich dieses Vorstellungsbild produziert wurde; es gibt von dieser Sensation eine Erinnerung, es gibt ein sensitives Gedächtnis. Wir können nun also, in der Erwartung, völlig verstanden zu werden, sagen: intellektive Erinnerungen sind Vorstellungen ohne die Sensation, mit der sie anfänglich assoziiert waren, aber sie sind assoziiert mit den Sensationen des sensitiven Gedächtnisses. Wir müssen diesen Begriff Sensitives Gedächtnis einführen, müssen anerkennen, daß es Gedächtnis gibt nicht nur im intellektiven Denken oder Wissen, und wollen lernen, daß nicht allein die Vorstellungen des Wissens untereinander assoziiert sind, sondern auch, daß sie, und zwar noch weit fester, mit Sensationen assoziiert sind, und von der

Sensation aus werden alle intellektiven Gedanken in der Erinnerung reproduziert — dies ist wichtiger Aufschluß, den wir hier gewonnen haben. Von allem, worauf wir uns im Wissen nicht besinnen können, haben wir immer, indem wir uns darauf zu besinnen suchen, die Empfindung, und wir suchen von der Empfindung, vom Fühlen aus, welches überall das Erste des Denkens ist, und so können wir also die mit ihm verbundene Sensation in der Erinnerung haben, ohne das Wissen in die Erinnerung zu bekommen; wobei, wenn wir es mühelos in die Erinnerung bekommen hätten, gar nicht einmal Sensation mitbewußt geworden wäre. So scheint es uns wenigstens in sehr vielen Fällen — in Wahrheit aber ist, wie wir nun uns überzeugt haben, immer Sensation dabei, mag diese auch im Gedächtnis noch so tief abgesunken und auf das Äußerste verblaßt sein.

Sie kann unter Umständen zu Phantasmen von lebhaftest sinnlicher Lebendigkeit wieder erweckt werden, so in jenen Erscheinungen, Sinnengedächtnis genannt, über die Fechner (Psychophys. II, 501) berichtet. Es gibt Phantasieerinnerungen verwandter Art, von denen im übrigen gesunde Menschen durchaus illudiert werden; Johannes Müller konnte sich nach Willkür Halluzinationen hervorrufen. Im krankhaften Halluzinieren erscheinen Erinnerungsbilder völlig ununterscheidbar von unmittelbar wahrgenommenen Vorstellungsbildern, mitten unter die wirklich wahrgenommenen gestellt (Shakespeares Macbeth erblickt auf seinem Platz am Tische den ermordeten Banquo, spricht mit ihm, und der Geist nickt Erwiderung), sogar diese verdrängend. Aber der beste Beweis für den unauflöslichen Zusammenhang von Erinnerung und Sensation und weit mehr als ein Beweis dafür liegt in dem richtig erkannten tatsächlichen Verhältnis zwischen der Erinnerung und dem Denken der Vorstellungen überhaupt — wenn ich nicht schon den Ausdruck „Verhältnis" schief gegriffen habe, und das habe ich tatsächlich. Denn die Erinnerung ist gar nicht in Wahrheit etwas Besonderes, dem Wesen des Vorstellungdenkens Fremdes und zu ihm neu Hinzutretendes: vielmehr sind Vorstellungen, wie wir in den Prolegomena besprochen haben, 1. denkbar überhaupt (ein Vorgestelltes wie unmittelbar gegenwärtig ins Bewußtsein bringend), 2. mit andern Vorstellungen verschmelzbar und 3. erinnerbar, und dies alles ihrem Wesen nach, und daher kann nicht

mit Fug von einem Verhältnis zwischen Erinnerung und Vorstellungdenken gesprochen werden, weil Verhältnis nur zwischen Zweien sein kann. Hier aber sind nicht Zwei, hier ist nur Eines. Die Erinnerung kann von dem intellektiven Denken der Vorstellungsbilder, von dem Wissen, nicht isoliert werden, es kann gar nichts im Wissen sein außer durch das Gedächtnis; wären die Vorstellungen nicht wesentlich im Gedächtnis aufbehaltbar und erinnerbar, so wäre gar kein Denken möglich, und die Vorstellungen selber könnten gar nicht gedacht werden, noch weniger aber erinnert: denn wie sollte ein vom Vorstellungsvermögen getrenntes Erinnerungsvermögen an die Vorstellungen auch nur heran? oder wie bekäme es die ausländische Ware in sich hinein? Aber sie könnten auch gar nicht einmal gedacht werden. Denn die einzelnen Vorstellungen, um gedacht werden zu können, müssen eine Dauer haben im Denken, müssen also im Gedächtnis aufbehalten werden können, *so daß wir also ein Vorstellungsbild überhaupt nicht anders denn als im Gedächtnis aufbehalten haben können, und der Zustand des Vorstellens der des im Gedächtnis Habens ist.* Denken eines Gedachten und das im Gedächtnis Sein des Gedachten ist dasselbe. Die Behauptung, es könne eine Vorstellung in uns gedacht werden, die nicht im Gedächtnis Dauer habe, ist ganz sinnlos, gleichend der Behauptung von der Existenz eines Dinges ohne Dauer seiner Existenz. Das Gedachte und sein Gedächtnis fallen zusammen; wie Ort der Existenz und Dauer der Existenz, nach den Auseinandersetzungen der Prolegomena, nicht *als Raum* und *als Zeit* etwas Besonderes sind neben der Existenz, sondern mit dieser Eines, und wie die Dauer Fortsetzung der Existenz und also Existenz ist, und jede Existenz fortgesetzte Existenz ist: so sind auch Denken und Gedächtnis Eines; und wenn es nicht wäre, daß wir viele einander verdrängende Vorstellungen hätten, was uns den Sachverhalt der Einheit von Vorstellungdenken und Gedächtnis verdunkelt, so würde niemand an dieser Einheit zweifeln, so wenig wie jemand daran zweifelt, daß die Existenz eines Menschen und seine Dauer dasselbe ist. Daß die Vorstellung im Gedächtnis daure, ist ihr Wesen, und zwar: hätten wir nur eine einzige Vorstellung, so müßte diese, einmal vor das Bewußtsein gestellt, fortan ununterbrochen seine Vorstellung bleiben, könnte niemals ins Dunkel vergessen und brauchte also

nicht als Erinnerung wieder von neuem ins Licht hervorgestellt zu werden. Nun aber, da wir sehr viele Vorstellungen haben, die einander drängen und sich verdrängen gleich den Dingen, da auch die Seele nach Herakleitos ἀει ῥεον, ἀει κινουμενον genannt werden muß, so ist es wie es ist und wie es gar nicht anders sein kann: die Vorstellungen treten zurück im Denken oder Gedächtnis und treten wieder hervor daraus; denn in diesem haben sie Dauer. Dauer natürlich nicht als absolut, als unveränderlich seiend, dies sind sie so wenig wie die Dinge oder Bewegungszustände, aber doch bleiben sie, wie diese, im wesentlichen sich selber gleich — tatsächlich sind die Vorstellungen immer nur im wesentlichen sich selber gleich, niemals ganz und gar, und kommen denn auch als Erinnerungen, genau betrachtet, jedesmal verändert aus dem Gedächtnisse herauf: weil sie dasselbe sind wie unsre Bewegung, also sich ändernd in uns beständig mit unsrem beständig sich ändernden Körper (ganz anders die Abstraktionen und Konstruktionen des Denkens: die ändern sich nicht). Aber mit dem, zwar nicht absolut, aber so lang er dauert, doch im wesentlichen sich selber gleichbleibenden Körper bleiben auch im wesentlichen sich selber gleich alle die Vorstellungen und Gedanken im Gedächtnisse, und das Gedächtnis ist gar nichts Andres als die Gedanken. Gedanke und Gedächtnis sind zwei Wörter für das Gleiche — in unsrer Sprache zwei Wortableitungen von dem gleichen Stammworte, vom Worte Denken — Gedanke und Gedächtnis ist die Zerlegung des Einen in Zweierlei für die begreifende Reflexion und zur Unterscheidung der zwei Weisen, in welchen, den vielen Vorstellungen und ihrem Wechsel zufolge, Gedachtes in uns sein kann: nämlich als Gedanke, sofern es vorherrschend uns im Bewußtsein steht, oder, sofern dies nicht der Fall, mit allem Gedachten also, womit dies nicht der Fall, als Gedächtnis, woraus die früher gedachten Erinnerungsbilder hervortreten müssen, je nachdem sie gebraucht werden, damit das Besondere einer Vorstellung im eigentlichen Sinne gedankenhaft bewußt werde, nämlich in der Ordnung und im Zusammenhange der Gedanken, — womit wir überhaupt wahrhaft erst unsrer Innerlichkeit bewußt werden können. Denn die Vorstellung ist an sich selbst gedankenlos, mit der Wahrnehmung eines Vorgestellten ist nur erst Äußerliches da, sind wir noch nicht im Innern unsrer Selbst, — auch dies ist gar schön in unsrer Sprache, daß sie das tiefsinnige Wort E r i n n e r n

nicht beim Denken der Vorstellungsbilder überhaupt, sondern beim Gedächtnisdenken gebraucht; erst mit diesem existiere ich als ein Innerlicher, ein wahrhaft Denkender, und ich kann nichts wahrhaft denken, ohne mich beständig zu erinnern.

Daß ohne dies kein Denken im eigentlichen Sinne, kein begriffliches Denken möglich ist, liegt weit mehr auf der Hand als das andre, bisher hier Ausgeführte, daß ohne Gedächtnis auch nicht einmal die Vorstellungsbilder an sich selbst denkbar wären. Überdies habe ich jenen Punkt verschiedentlich, genügend schon bei der Erörterung der Begriffe, die nichts Andres sind als Inbegriffe von Erinnerungsbildern, möglichst ins Klare zu bringen gesucht, und es dürfte danach und nach Allem, was darüber bekannt ist (das Bekannte wiederhole ich nicht) einem Jeden sehr deutlich geworden sein, daß Vorstellungsbilder nicht denkbar sind außer dadurch, daß sie in Zusammenhang gebracht werden mit den übrigen Erinnerungsbildern, mit ihnen verglichen, in eine ihrer Ordnungen eingereiht, mit dieser verschmolzen werden. Die neu zugeleiteten Vorstellungen können nicht gedacht werden außer in der Erinnerung (wie schon daraus ersichtlich, daß sie in jedem Denkenden verschieden gedacht werden, abhängig nämlich von Umfang, Gehalt, Lebhaftigkeit und Ordnung der Erinnerungsbilder im Gedächnisse eines Jeden) — wohl aber werden die Erinnerungsbilder gedacht ohne neue hinzugeleitete Vorstellungen. Das bloße Erinnerungsdenken ist ein gar sehr wesentlicher Teil unsres Bewußtseins, niemand wird es bei einiger Erwägung verkennen, daß wir sehr viel in uns hinein, also lediglich in unsrem Gedächtnisse denken; und zwar während solchen in uns Hineingerichtetseins die aus dem Gedächtnisschatze entnommenen Gedanken genau ebenso wie die andern von außen neu hinzugebrachten, nämlich im Vordergrunde des Bewußtseins, im Punkte seiner größten Deutlichkeit. Es gibt für das Bewußtsein einen Punkt der eigentlichen Deutlichkeit, so wie auf der Netzhaut einen Punkt des eigentlich scharfen Sehens, den gelben Fleck oder die Zentralgrube; und gleichwie Lichteindrücke auf dieser Stelle der Netzhaut, mit dieser Stelle, fixiert werden, so werden auch die Vorstellungen — und nicht anders die von außen herzugebrachten wie die Erinnerungsvorstellungen, sobald diese in das Hauptinteresse unsres Bewußtseins fallen, auf dem Einen Punkte des schärfsten Denkens fixiert. So daß also auch dieses die Gleichheit von Denken

und Gedächtnis bestätigen muß. Und wenn wir es auch hier nur mit demjenigen Bewußtsein zu tun haben, welches gewöhnlich ausschließlich so genannt wird und in welchem frisch aufgenommene Vorstellungen die Hauptrolle spielen, vorwiegend mit demjenigen Bewußtsein, wonach der Mensch vorwiegend der Denkende genannt wird — (es liegen in diesem Denken drei Momente: erstens Interesse am sinnlich Gegenwärtigen, Beurteilung der Lage, zweitens Erwägung und Berechnung des Zukünftigen aus dem Dritten heraus, aus den Erfahrungen, d. i. aus den Erinnerungsbildern) — so ist es doch nicht minder, auch schon an dieser Stelle, des Bedenkens wert, daß wir periodisch, mit jeder Umdrehung unsres Planeten, ganz und gar Einkehr halten in das Denken lediglich von Erinnerungsbildern, während des Schlafes in seinen Träumen, von denen der Schlaf stets begleitet ist: wobei von außen neu hinzugeleitete Vorstellungen so gut wie gar keine Rolle spielen und keine wesentliche Rolle spielen dürfen, da wir aus dem Schlafe gestört werden, sobald dieser Fall eintritt. *Im Schlafe sind die Erinnerungsbilder wach, die in unsrem Wachbewußtsein schlafen* und jedesmal erst erweckt werden müssen durch eine sich ihnen assoziierende Vorstellung, die ihre Reihen durchläuft, in sie eindringt und untertritt und solcherart in den Zusammenhang des Denkens aufgenommen wird; und schon damit dies alles geschehen kann, muß sie, die neue Vorstellung, verweilen, also in der Erinnerung festgehalten werden können. Und überhaupt ist die Vorstellung, was gezeigt worden, gleichwie sie überhaupt vorstellbar ist und verschmelzbar mit andern Vorstellungen, so auch erinnerbar und ihrem Wesen nach dauernd. Tantum scimus, quantum memoria tenemus — das gilt durchaus auch in dieser allgemeinen Bedeutung.

Hier käme nun außerdem noch in Betracht die Konstruktion der Sprache, welche sowohl das großartige Verständigungsmittel der Menschen untereinander wie auch zugleich für jeden einzelnen Menschen insbesondere das große Mittel zur Befestigung der Vorstellungsbilder in der Erinnerung ist; das Vorstellungdenken, die Erinnerung und die Sprache stehen in einem Grundverhältnisse solcherart, daß sie miteinander erst den Effekt des eigentlichen intellektiven Denkens hervorbringen. Doch genügt es, dies allgemeinhin bei der Erinnerung zu erwähnen, zumal die Sprache hier doch nur Erinnerungs*mittel*, so

überwältigend groß auch ihre Rolle als solches ist. Wie so ganz und gar die Erinnerung zum intellektiven Denken dazu gehört, das wird auch klar und läßt sich gut beobachten an der allmählichen Entwicklung des intellektiven Denkens beim Kinde. Zuerst ist an dem Kinde nichts wahrzunehmen als Fühlen und Wollen; in seinen Äußerungen, in seinem Geschrei nicht die Spur von intellektiver Besinnung. Daher auch, weil nicht durch diese gebändigt, sein Wollen so maßlos eigensinnig, so ingrimmig und erbittert herausbricht, in einem Brüllen, das sehr wenig menschlich klingt, und im Schreiweinen. Danach ist die erste wahrzunehmende Regung des intellektiven Denkens, die Erinnerung, das Wiedererkennen, die Verbindung eines Vorstellungsbildes mit seinem Erinnerungsbilde und alsdann seine Verschmelzung mit Erinnerungen, womit die ersten Sprechversuche in Wörtern zusammenfallen. Damit beginnt die neue Epoche des Lebens, in welcher, was bisher nur sich gefühlt und sich gewollt hat, von jetzt an auch sich weiß und sich seiner selbst erinnert, im Wissen oder intellektiven Denken, zu dem es erweckt ward durch die Erinnerung. Erinnerung ist stets dabei bei allem Denken von Vorstellungen des Wissens, auch wenn man sich ihrer nicht als Erinnerungen, d. h. als solcher Vorstellungen bewußt ist, die man bereits früher im Denken gehabt habe und nur wiederhole — deswegen nicht, weil man sie ununterbrochen im Denken festgehalten hatte... Wem hier eine Schwierigkeit aufstößt, indem er es für unmöglich hält, daß überhaupt, bei solcher Bewandtnis wie der hier geschilderten, Vorstellungen zum ersten Male gedacht werden könnten? der findet die Lösung dieser mächtigen Schwierigkeit in dem Abschnitte über die Abstraktionen am Schlusse dieses Bandes, woselbst die Identität von Gedächtnis und intellektivem Denken ganz und gar nach ihrem letzten tiefen Zusammenhange deutlich werden wird, und damit auch deutlich: daß Vorstellungen tatsächlich niemals zum ersten Male in uns gedacht werden, sondern von immerher in uns liegen und nur irgendein Mal zum ersten Male an einer sinnenmäßigen Grunderfahrung, infolge einer Sensation, in uns zum Bewußtsein erweckt werden. Und nachdem dies einmal geschehen, bleiben sie uns im Denken, ob wir uns ihrer auch nur mit Unterbrechungen bewußt werden.

Daß die Vorstellungen dem Bewußtsein entschwinden und wieder darin erweckt werden, gehört zu ihnen, und ohne dies wäre

kein Denken der verschiedenen anschaulichen Vorstellungsbilder, als hauptsächlicher für das Bewußtsein, bald in diesen bald in jenen Anschauungskomplexen, im Auf und Ab, im Wechsel der immer neuen Folge und Ordnung möglich (vgl. Prolegomena S. 169): sie verschwinden deswegen nicht wirklich und werden nicht tatsächlich zunichte und neu erzeugt, — so wenig wie die Dinge, sobald wir die Augen schließen und wieder öffnen. Keine Vorstellung, die einmal ist gedacht worden, kann jemals wieder aufgehoben werden im Sinne des Ausgelöscht-, des Vernichtetseins, sie wird aufgehoben im Sinne von: aufbewahrt, und Hegel bemerkt (Enc. § 403) sehr gut: „So kann der Mensch nie wissen, wie viele Kenntnisse er in der Tat in sich hat, ob er sie gleich vergessen habe; — sie gehören nicht seiner Wirklichkeit, seiner Subjektivität als solcher, sondern nur seinem an sich seienden Sein an." Wie lang Vorstellungsbilder in der äußersten Verborgenheit Deutlichkeit behalten, dafür spricht die Tatsache, daß Blindgewordene, auch selbst dann, wenn sie in ihrem Wachbewußtsein keineswegs mehr über klare Erinnerungsbilder der Dinge verfügen, sich doch noch als vollkommen deutlich Sehende träumen. Daß wir die Vorstellungen vergessen und uns erst wieder auf sie besinnen müssen, das ist ein bei Seite Stellen und Wiederhervorholen im großen unendlichen Haushalte des Bewußtseins, worin freilich Manches recht verkramt und wie verloren sein kann, aber irgendwo ist es doch, und findet es sich nicht bei noch so eifrigem Suchen, so kommt es wohl unversehens hervor und spielt gar unter besonderen Umständen seine besondere Rolle: in den Träumen und in ungewöhnlicher und krankhafter Bewußtseinslage, aber auch selbst bei demjenigen, der sein Gedächtnis verloren hat, — der hat deswegen noch nicht die Erinnerung verloren. Sie kommt schon herauf, wenn auch zur Unzeit; er hat nur die Fähigkeit verloren, die Vorstellungsbilder jederzeit zu reproduzieren, sie kommen nicht herauf in das intellektive und in das Sprach-Bewußtsein, obwohl sie unten sind, in der Sensation. Er kann sich nicht besinnen, oder besser geredet: nicht entsinnen, er kann sie nicht aus dem Sinne, aus dem Fühlen hervorkriegen, die Assoziation des Intellektiven (zusamt der zu ihr gehörigen Sprache) und des sensitiven Gedächtnisses ist nicht in Ordnung. Auch beim Lügen fehlt diese Ordnung, die doch der Lügende vortäuschen möchte, auch

der Lügende hat ein schlechtes Gedächtnis — für seine Lügen. Denn übrigens kann er ein Mensch mit dem allerhervorragendsten Gedächtnisse sein, nur für seine Lüge hat er nicht das rechte Gedächtnis und kommt zu Fall, bei einem Kreuzverhöre oder durch sich selbst nach längerer Zeit: Lügen ist Sagen, was nur oben im intellektiven Gedächtnis ist, nicht auch zugleich unten im sensitiven, nicht verbunden mit der sensitiven Erinnerung; weswegen der Lügende die Sensationen, die er fingiert, nicht leicht festhalten kann, man merkt, daß sie sich ihm nicht natürlich zudrängen, oder es scheint nicht ausreichend, was er davon fingiert. Seine lügnerische Behauptung braucht er nicht zu vergessen, obwohl auch das vorkommt, daß er selbst diese vergißt und ihr widerspricht; ob er aber dabei auch bleibt, so vergißt er doch die zugehörigen Umstände der Sensation oder verwirrt sich in ihnen und verschnappt sich und fängt und liefert sich selbst. Es heißt wohl, der Lügner müsse ein gutes Gedächtnis haben, aber wir verstehen nun, weswegen er dieses nicht haben kann: weil nämlich, aus Mangel der sensitiven Erinnerung, seinen fingierten Vorstellungen das im intellektiven Denken Bleiben unmöglich ist. Den wirklichen Vorstellungen des Denkens ist dieses im Denken Bleiben natürlich, und es kann nicht, wovon wir uns überzeugt haben, dieses im Denken Bleiben der Vorstellungen als ein vom Denken der Vorstellungen verschiedenes Erinnerungsvermögen angesprochen werden (besondere Erinnerungszellen für das Gedächtnis annehmen, wie einige neuere Psychologen tun, erscheint vollends ganz unhaltbar), vielmehr ist die Erinnerung koessentiell im intellektiven Bewußtsein, in der Konstruktion desselben wesentlich begründet und selber mit konstitutiv; daher auch in der vorzüglichen Begabung Scharfsinnigkeit und gutes Gedächtnis unzertrennlich auftreten und der gehörig kluge Mann sein muß wie der Dieb, der schnell faßt und lange behält.

Danach bedarf es nun keines Wortes weiter über die Sensation bei den Erinnerungsgedanken. Denn da es ist, wie wir sagten, daß Erinnerbarkeit den Vorstellungen ursprünglich eignet, so ist es klar, daß diese auch, während sie dem Felde des Bewußtseins auf eine Zeit entsunken bleiben, ihren Charakter ganz und gar behalten. Er bleibt aufbewahrt, und die grundwesentliche Verknüpfung der Vorstellungsbilder mit der Sensation (freilich mit einer in den meisten Fällen wenig lebhaften Sensation) kann

auch in der Erinnerung nicht aufgelöst werden, ja wir haben gefunden, daß die Reproduktion der Erinnerungsbilder ganz ebenso wie die Produktion der als den Sinnen gegenwärtig gedachten Vorstellungsbilder in Wahrheit von der Sensation ausgeht, die auch in denjenigen Fällen wiedergefunden wird, in denen die zugehörige Vorstellung nicht gleich oder überhaupt nicht wiederzufinden ist; wer sich an sie erinnern will, der erinnert sich immer zunächst an das, was er nicht vergessen hat: an die mit ihr verbundene Sensation; diese Erinnerung von sensitiver Art wird in ihm erweckt durch ihre Assoziation mit andern Sensationen, und damit können die zugehörigen Vorstellungen erweckt werden, kann man sich ihrer entsinnen. Weil die Vorstellungen in der intellektiven Erinnerung durch die sensitive ins Bewußtsein treten, schon allein darum werden sie in jedem Falle, je nachdem diese heraufkommt, verschieden sein; schon allein darum wird auch das Gleiche im Gedächtnis der verschiedenen Individuen, je nach der ursprünglich empfangenen Sensation, in verschiedener Färbung reproduziert werden; und darum werden sie nach Verhältnis der erstmaligen Stärke der Sensation oder nach der Häufigkeit ihrer Wiederholung nachhaltiger sich erweisen oder schneller verblassen (man wird etwa die Buchstaben TWRO weit schwerer im Gedächtnis behalten als dieselben Buchstaben in der Anordnung WORT). Das Gedächtnis üben heißt sich immer neu die Sensation vorführen und das sensitive Gedächtnis stärken, um damit die Fähigkeit des Vorstellung Reproduzierens für das Wissen zu erhöhen. Ich rede hier aber natürlich nicht von der gedankenlosen und unfruchtbaren Gedächtnisüberei, die mit Recht „Auswendiglernen" genannt wird, weil es damit auf das bloß mechanische Funktionieren des Intellektiven und der Wörter geht, und wodurch das Denken wohl eher geschwächt wird: ich rede von dem Inwendiglernen, von jener wahrhaften Übung des Gedächtnisses zu treuer Dienstbarkeit, die zusammenfällt mit Stärkung des Urteils und des ganzen Verstandes, — weil Denken = Erinnern, weil das ganze Denken einheitlich Erinnerungsdenken ist! — welche Stärkung des Erinnerungsdenkens wiederum damit zusammenfällt, daß das innerliche Leben erhöht und sein Umfang ausgebreitet werde. Es gibt darum keine andre Vorschrift für das Lernen als diese: Erleb du nur alles, erkenn alles als das deinige, mach dir alles anschaulich in den ausgemaltesten Vorstellungen, mit den leb-

haftesten Worten (geht das nicht mit Wissensdaten, die dir dennoch wichtig erscheinen, so halte dich an Reimregeln, mach dir Reimregeln: die vergißt man nicht so bald wieder, wegen ihres sinnenmäßigen Klanges nicht), kehr dich hin und immer wieder von neuem kehr zurück zum ursprünglichen Bewußtsein der Sensation, wovon alles ausgeht und wovon du Kraft gewinnst wie Antaios, indem er die Erde, seine Mutter berührt.

Aus diesem allen geht hervor (da wir nun sahen, wie die Produktion der sinnlich gegenwärtigen Vorstellungsbilder an die Sensation gebunden ist, das Gedächtnis aber wie auch die Phantasie, die nichts andres als ein spielendes Gedächtnis ist, nur reproduziert, wie dorten produziert wurde), es geht daraus hervor, daß auf keinen Fall jemals eine Vorstellung nur als gewußte, ohne Verbindung mit einem Gefühle von Lust oder Unlust im Denken angetroffen werden kann. Es ist dies auch sehr wohl merkbar: wenn nicht an den einzelnen gewußten Vorstellungen, deren wir uns, wie schon berührt worden, sobald sie nur von Bedeutung für unser Leben sind, immer mit angenehmem oder ungenehmem Gefühl erinnern, so doch jederzeit an ihrer Summation, an dem Allgemeingefühl unsres Zustandes, das eben immer ein Gefühl ist, das heißt stets nach der Lust- oder Unlustseite hin bestimmt sich findet. Wissen ist vom Fühlen unzertrennlich, weil es unsre dingliche Existenz ist, die in ihrem dinglichen Bewegtsein als fühlende, und nur als solche, das, was gewußt wird: Vorstellungen produziert. So viel ich fühle, im Denken des Fühlens, so viel Vorstellungen habe ich, die in das Denken des Wissens erhoben werden können, keine einzige mehr, keine weniger. Das Fühlen ist die gedachte Sinnenerfahrung eines Bewegtseins in meiner Dinglichkeit, — auch das Allgemeingefühl, auch das ganz indifferent scheinende ist genau ebenso Ausdruck des körperlichen Bewegtseinszustandes wie etwa die heitere oder mürrische Stimmung nach gutem oder schlechtem Schlafe, oder infolge irgendeiner andern deutlich erkennbaren Lebensförderung oder Hemmung, oder wie die üble Laune, die ganz unerklärlich und für die gar kein Anlaß ersichtlich ist, wie ja ihr Begriff besagt, obwohl sie ganz gewiß (und wenn sie so wechselt wie der Mond, die luna, von der sie den Namen hat: Laune=lune, luna) körperlichen Anlaß hat — so gewiß wie die Verstimmung und allgemeine Mattigkeit, die bestimmten Krankheiten vorhergeht, und die dann hinterher ihre Erklärung findet, indem man sie

„Vorläufer" der Krankheit nennt. Als Fühlen ist es, daß die dinglich lebendige Existenz ihres Bewegtseins unmittelbar inne wird, und jedes Wissen ist zunächst d a v o n , von dem Fühlen, die gewußte Vorstellung, die nur in Beziehung auf das Fühlen ein Wissen ist — Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensibus.

6. Und gleicherweise kommt das Wollen hinzu. Aber was ist das Wollen?

Unsre populären Psychologen verraten darüber kein Sterbenswörtchen. Allerdings führen sie eine dunkle Rede von einem Psychischen, das auf das Erreichen von Zielen gerichtet sei, oder wenn man es ihnen exakt ausdrückt, auf ein Handeln oder Bewegen — aber das ist kein Sterbenswörtchen über die Wahrheit des Wollens: es ist erstorbenes Wort, tote Rede. Es ist eine in sich selbst unverständliche Rede, die wir nicht mit aufsagen dürfen. Was könnte das denn wohl sein, was ein Handeln, das heißt also ein Bewegen will? Wir kennen wohl dingliche Bewegungsvorgänge, aber ein dingliche Bewegungsvorgänge W o l l e n ist uns völlig unverständlich. Es gibt nichts außer den dinglichen Bewegungsvorgängen selbst und ihrem Innewerden im Bewußtsein, und so kann denn auch das Wollen nichts andres sein wie das Gleiche was der dingliche Bewegungsvorgang in unsrer Dinglichkeit ist, insofern als uns derselbe bewußt wird. Und so ist es auch:

Ich will den Stier bei den Hörnern fassen, indem ich sage, daß Wollen und Handeln nicht anders von einander verschieden seien als Bewegung im Zustande der Spannung und Bewegung im Zustande der Tätigkeit, also gar nicht wesentlich verschieden von einander. Im Handeln und Wollen werden wir unsrer Bewegungsvorgänge des Bewegens inne: der Handelnde wird sich seines tätigen Bewegens bewußt, der Wollende eben desselben Bewegens im Spannungsverhältnisse. Auch der Handelnde ist ein Wollender, erst recht ein Wollender, nämlich ein seines Bewegens in der Tätigkeit Innewerdender (was er will mit seinem Bewegen? Sich, seine dingliche Existenz, ihre Erhaltung); und auch der nur erst Wollende ist ein Handelnder, wie Bewegung im Spannungsverhältnisse auch Bewegung ist, wie von Bewegung im Zustande der Ruhe gesprochen werden kann, wie ein Gewicht auf einer Wagschale ein Gewicht ist, auch wenn es durch ein gleiches Gegengewicht auf der andern Wagschale verhindert

wird, *seine* Schale herunterzuziehen. Ich sage, auch der Wollende ist ein Handelnder, und für die experimentelle Bewährung sei darauf verwiesen, daß ein Jeglicher, der da handeln, der da eine Bewegung ausführen, bewegen will, ohne doch noch tätig zu bewegen, *daß er alle die entsprechenden Innervationsempfindungen hat* (wer schlagen möchte, doch nicht schlägt, merkt in sich alle die zum Schlagen erforderlichen Bewegungen, in seinen Muskeln, und „wer seinen Bruder hasset, der ist ein Totschläger!") — ganz so wie der Paralytiker, der die Bewegung nicht ausführen *kann*. Das Bewegen ist in der Spannung, die Kraft des Handelns findet sich gehemmt — aber so wie mit dem Handeln, mit dem frei gewordenen tätigen Bewegen, Kraftgefühl verbunden auftritt, so ist auch mit der gehemmten Kraft ein Gefühl verbunden: die gehemmte Kraft, das Bewegen im Spannungsverhältnisse wird gefühlt, die Bewegung wird gespürt und ist also vorhanden.

Mit einem Schlage ist nun alles wie weggeblasen, was ohne die hier eröffnete Erklärung des Willens unüberwindliche Schwierigkeit bedeuten muß. Wie kann man nach der gewöhnlichen Annahme, die vom Willen nichts weiter zu sagen weiß als daß er Absicht und Verursachung des Bewegens sei, *die also den Willen gar nicht erklärt, da sie nur wiederholt, in welcher Weise wir uns seiner in der Spezifikation des Wollens bewußt sind* — wie kann man bei dieser gewöhnlichen Annahme über das Mirakel hinwegkommen, daß unsre dingliche Existenz durch einen psychischen Willen bewegt werde? Alle Bewegung in unsrer dinglichen Existenz, auch daß diese selber mitsamt unsrem Planeten bewegt werde, ist uns durchaus verständlich auf Grund der Bewegungslehre: der Zusammenhang aber einer dinglichen Muskelbewegung mit einem undinglich psychischen Willen, der diese dingliche Muskelbewegung verursache — das ist und bleibt, ob man nun etwas Gesagtes zur Erklärung beibringt oder ob man diesen Zusammenhang unerklärlich nennt, das ist und bleibt ein Mirakel. Jedoch für uns entfällt nun dieses Mirakel völlig, die ganze Voraussetzung von dem Zusammenhange des Willens mit den Muskeln und von deren Bewegtsein durch den Willen ist für uns gar nicht vorhanden, und gar nicht mehr die Rede von Zusammenhang des Willens *mit* dem Dinglichen sondern nur von Bewußtsein *des*

Dinglichen, und der Wille, sehen wir, bewegt gar nicht — wie sollte denn auch ein undinglich Psychisches bewegen? da doch Bewegen nur dem Dinglichen zukommen kann — der Wille ist Bewußtsein des bewegenden Dinglichen.

Nun auch erst wird klar das Reflektorische und Instinktive unsres Bewegens, womit Jene so gar nichts anzufangen wissen, und was sie zu einer Art von Grenzgebiet des Willens gemacht haben, oder vielmehr dieses Reflektorische und Instinktive des Bewegens macht uns erst recht klar, was der Wille sei, und wird damit selber klar. In dem Reflektorischen und Instinktiven fällt das Wollen und das Handeln derartig zusammen, daß uns gar kein Wollen vor dem Handeln bewußt wird, hier ist nur noch körperliche Bewegung — wo ist der den Körper bewegende, denkende Wille geblieben? Spinoza wendet sich Eth. III, 2 Sch.*) gegen diejenigen, die so fest davon überzeugt sind, daß der Körper auf einen bloßen Wink des Denkens bald in Bewegung bald in Ruhe versetzt werde und so Vieles tue, was allein vom Willen und von der Kunst des Denkens abhänge, und sagt dann: „Was der Körper alles vermag, hat bis jetzt noch Niemand festgestellt, d. h. Niemand hat sich bis jetzt auf dem Wege der Erfahrung darüber unterrichtet, was der Körper nach den bloßen Gesetzen seiner Natur, sofern sie nur als eine körperliche betrachtet wird, tun kann, und was er nicht tun kann, wenn er nicht vom Denken dazu bestimmt wird. Denn Niemand hat bis jetzt die Werkstätte des Körpers so genau kennen gelernt, daß er alle seine Verrichtungen erklären könnte.“ Sie wissen also nicht, was der Körper vermag, und obendrein müssen sie selber die Erfahrung machen, „daß Vieles nach den bloßen Gesetzen der Natur geschieht, wovon

---

*) dieses Scholion ist auch wichtig für die Identifikation des Vorstellungdenkens und Erinnerns in der Ethik, wovon der Traktat De em. int. noch nichts weiß. Ganz unzweideutig ist in unsrem Scholion die Stelle: quod nos nihil ex mentis decreto agere possumus, nisi ejus recordemus. Also es heißt nicht, daß zum Wollen und Handeln Vorstellung im Wissen nötig sei, sondern statt dessen geradezu: Erinnerung. Das Erste wäre das Gewöhnliche gewesen, wie man den Ausdruck erwartet hätte: der ungewöhnliche Ausdruck gibt zu denken, und zwar nichts andres, als daß Spinoza Vorstellung und Erinnerung identifizierte, womit auch die körperliche Auffassung des Gedächtnisses II, 17 Cor. und II, 18 Sch. stimmt, wo von den Erinnerungen genau in der gleichen Ausdrucksweise gesprochen wird wie sonst von den Vorstellungen!

sie nie geglaubt hätten, daß es ohne die Leitung des Denkens geschehen könne, so z. B. was die Nachtwandler im Schlafe tun, und worüber sie selbst im wachen Zustande verwundert sind." Das Tun, das Sich Bewegen, das Sich Bewegen der Nachtwandler ganz so als bewegten sie sich mit bewußtvoller Absichtlichkeit, das ist für uns ein bedeutsames Beispiel. Auch das Handeln im Affekt ist hierher zu ziehen. Der Affekt ist ein so heftiges Bewegtsein durch und durch, daß eben nur Fühlen bewußt werden kann, ein rauschmäßiges Fühlen (gut nennt der böse Kant den Affekt einen Rausch, die Leidenschaft eine Krankheit — oder ist noch besser zu sagen: der Affekt verhalte sich zur Leidenschaft wie die Trunkenheit zur Verrücktheit?), der im Affekt Befindliche wird sich fast gar keines Wollens bewußt und auch fast gar keines intellektiven Denkens oder Wissens, daher er eben ohne jegliche Zügelung durch dieses, ohne Überlegung handelt; das Wissen kann unter dem Drucke des Gefühls gar nicht in Freiheit gesetzt werden, und auch seines Wollens wird er nicht inne, selbst seines Handelns erst hinterher —: so überstark ist das Bewegtsein, daß auf der Stelle das dadurch bedingte Bewegen in Tätigkeit tritt, ohne auch nur einen Augenblick eine Hemmung zu erfahren.

Hier, im Reflektorischen, Instinktiven und auch also im Affekt, fassen wir unser Bewegen ab als ein reines Bewegen von unmittelbar erfolgender Tätigkeit ohne jegliche Hemmung. Hier kommt auch gar nicht jener Schein einer psychisch undinglichen Absichtlichkeit und Verursachung des Bewegens in unser Bewußtsein, den wir denn nun überhaupt durch unsre Erklärung des Wollens zerstört haben. Damit findet sich zugleich auch dargetan die Körperlichkeit des Wollens, — die Körperlichkeit des ganzen Denkens in allen drei Spezifikationen ist also nun dargetan, und wir können rekapitulieren, können auf unsre drei Fragen: Was fühle ich? Was will ich? Was weiß ich? hintereinanderweg nunmehr die drei Antworten erteilen: Fühlen ist das Bewußtsein eines Bewegungsvorganges in unsrer dinglichen Existenz, worin wir diese als bewegt oder als causatum unmittelbar im Bewußtsein erfassen; Wollen ist das Bewußtsein eines Bewegungsvorganges in unsrer dinglichen Existenz, worin wir diese als bewegend oder als causans unmittelbar im Bewußtsein erfassen; Wissen ist das Bewußtsein der Bewegungsvorgänge,

worin uns unsre eigne dingliche Existenz und, stets in Beziehung auf diese, das Übrige der dinglichen Existenzen als außer unsrem Bewußtsein vorhandene Bewegung oder Ursachlichkeit, als bewegt und bewegend oder als verursacht und verursachend vorstellig wird. Das ganze Bewußtsein ist körperlich, es ist das Gleiche wie der Körper, insofern dieser seine Bewegung mit Bewußtsein erfaßt. Auch die Körperlichkeit des Wollens ist klar, sobald das Wollen lediglich als Bewußtsein des Bewegens, als das Gleiche in der psychischen Innerlichkeit klar geworden ist, was äußerlich somatisch das Bewegen ist, als völlig mit diesem zusammenfallend. Auf das Bewegen kommt es an, allein auf dieses; das mit Bewußtsein sich vollziehende Bewegen in den Lebewesen ist ebensowohl und gar nicht anders natürlich wie das ohne Bewußtsein sich vollziehende Bewegen der leblosen Dinge; alles Bewegen in der Natur ist sich wesentlich gleich, und ist verschieden nur dem Grade nach. Wo nach einem andren Grade der Bewegung als nach dem unsrigen, wo das Bewegen nicht mit Bewußtsein nach Art des Bewußtseins in den Lebewesen erfolgt, da erfolgt es ohne solches Bewußtsein; das mit solchem Bewußtsein aber erfolgende Bewegen ist das, was wir psychologisch das Wollen nennen.

Es mag hier noch ein Hinweis folgen, der Manchem für unsre Erklärung der Natur des Willens ganz entscheidend vorkommen dürfte. Es soll hingewiesen sein auf diejenigen, uns so überaus merkwürdigen Fälle, die genau in der Mitte zu stehen scheinen zwischen dem mit bewußtem Wollen und dem unbewußt sich vollziehenden Bewegen — das was man Kunsttriebe der Tiere nennt, ist Bewegen von solcher Art. Wie überaus merkwürdig z. B. erscheint die Puppenhülle, welche die Raupe des Nachtpfauenauges verfertigt: sie besteht aus steifen Borsten, in eine Spitze auslaufend, die es jedem Tiere von außen schwer macht, in das Innere zu dringen, zumal sich die Borsten bei jedem Gedrücktwerden noch fester als vorher aneinanderlegen, während sie sich doch von innen her, durch den ausfliegenden Schmetterling, mit sehr geringer Mühe auseinanderschieben lassen. „Wenn die Raupe nach Überlegung oder Verstand handelte, so müßte sie dabei Folgendes, menschlicher Vorstellung nach, bedacht haben: daß sie in Puppenzustand geraten und darin jedem ungünstigen Zufall ohne mög-

liches Entrinnen hingegeben sein würde, wenn sie nicht voraus für hinreichenden Schutz sorgte, daß sie aus ihrer Puppenhülle als Schmetterling werde hervorgehen sollen, ohne Organe oder Kräfte zu haben, die von ihr noch als Raupe gesponnene Hülle zu durchbrechen, oder ohne, wie andere Falter, einen Seidengespinnst auflösenden Saft von sich geben zu können, daß sie also, ohne schon als Raupe für einen schicklichen Ausgang aus ihrem Gehäuse gesorgt zu haben, vor der Zeit in demselben würde sterben müssen. Dagegen müßte ihr im Augenblick ihres Geschäftes auch klar sein, daß sie, um einst als Schmetterling ihr Gespinnst verlassen zu können, nur ein Gewölbe mit der Eigenschaft zu verfertigen habe, von außen herein zu schützen, von innen heraus aber mit leichter Mühe geöffnet zu werden, daß dieses geschehen werde, wenn sie es aus steifen, in der Mitte sich zusammenneigenden, sonst freien Seidenborsten verfertige; und überdies müßte sie vorauswissen, daß sie dazu nur den Seidenstoff, mit welchem sie den übrigen Umfang ihrer Hülle erbaue, jedoch hier mit regelmäßigerer Künstlichkeit anzuwenden habe. Und doch konnte sie in nichts von allem diesen von ihren Eltern unterrichtet worden sein, denn diese waren längst tot, als sie aus dem Ei schlüpfte. Sie konnte es auch nicht erst durch Übung oder Erfahrung erlernt haben, denn sie vollbringt ihr Kunstwerk in ihrem Leben nur einmal; auch nicht durch Nachahmung, denn sie lebt nicht gesellschaftlich. Ihr Verstand aber konnte in ihrem ganzen Raupenzustande nur äußerst wenig ausgebildet werden; sie kroch auf dem Gesträuch umher, auf welchem sie zuerst das Licht erblickt hatte, um seine Blätter zu fressen, wozu sie keines Nachdenkens bedurfte, weil diese sich ihr von selbst darboten; sie hielt sich etwa mit den Füßen an, um nicht zu Boden zu fallen, und begab sich, um von dem Regen nicht naß zu werden, auf die Unterseite eines Blattes; sie entledigt sich zwar einige Male ihrer alt und unbequem gewordenen Haut unter unwillkürlichen Krümmungen ihres ganzen Körpers, aber ohne damals sich einzuspinnen; dies war ihr ganzes Leben, ihre ganze Verstandesübung (Autenrieth, Ansichten über Natur- und Seelenleben, Stuttgart 1836, S. 169 f.)." In der Tat ist es also unmöglich, daß diese Larve, bei dem was sie da anfertigt, denkt nach unsrer Art, wenn wir etwas anfertigen: sie denkt nicht unter Erwägung ihrer gegenwärtigen Lage und Mittel und mit Rückerinnerung an Erfahrungen und bestimmt durch diese,

vorsorgend und ausführend für die Zukunft — müssen wir nun sagen: sie will nicht, was sie tut oder bewegt, bewegt also, ein Lebewesen, ohne Bewußtsein ihres Bewegens oder ohne Wollen, aber genau so als bewegte sie mit demselben —? Auf jeden Fall noch einmal: auf das Bewußtsein des Wollens kommt es nicht an für das Bewegen, nur auf das Bewegen; und wir wissen nun also, was das Wollen in den Lebewesen ist: nicht Absicht und Verursachung des Bewegens, wohinein gar kein denkbarer Sinn zu bringen geht, sondern Innewerden des Bewegens im Spannungsverhältnisse, das ist das Wollen.

Jetzt darauf zu kommen, daß auch das Wollen beim Fühlen und Wissen stets dabei ist —: es wird auch das Wollen mit dem Fühlen produziert. Das Fühlen, das Innewerden des Bewegtseins, ist das Primäre; mit ihm wird, wie das Wissen, so auch das Wollen produziert, und zwar in gesetzmäßigem Verhältnisse produziert. Das Wollen wird ganz unmittelbar vom Fühlen in Bewegung gesetzt: sobald und je nachdem ich fühle, das heißt bewegt werde, will ich auch, das heißt, bewege ich auch, sei es nun im Spannungsverhältnisse oder in der Tätigkeit. Kein Bewegtsein oder Verursachtsein in meiner dinglichen Existenz, d. h. kein Fühlen ohne das dasselbe Bewegende oder Verursachende, — aber auch kein Bewegt- oder Verursachtsein ohne daß dieses wiederum seinerseits Bewegen oder Verursachen zur Folge hätte, also kein Fühlen ohne Wollen. Und so notwendig wie gesetzmäßig: das Verursachtsein ist so groß wie sein Verursachendes, ganz ebenso groß aber auch ist dasjenige Verursachen, welches wiederum von jenem Verursachtsein abhängt; also das Wollen ist so groß wie das Fühlen und wird also von diesem hervorgerufen und bestimmt, ganz ebenso wie das Wissen. Ich nenne hier das Verursachtsein des Fühlens das Verursachende des verursachenden Wollens, was hoffentlich nicht unverständlich klingen wird: das Verursachtsein unsres Körpers, dessen wir als Fühlen inne werden, ist Verursachtsein in Hinsicht auf ein andres Verursachendes außerhalb unsres Körpers, von dem es abhing; ist aber selber verursachend in Hinsicht auf dasjenige Verursachende unsres Körpers, dessen wir als Wollen inne werden; dieses letzte ist verursachend wiederum in Hinsicht auf ein andres drittes Verursachtes außerhalb unsres Körpers — oder es handelt sich um Ursachlichkeit der hier besprochenen

Art zwischen den einzelnen Teilen unsres Körpers, worauf die Anwendung des Gesagten leicht zu machen angeht.

Alles ist, wissenschaftlich somatisch betrachtet, die Eine Ursachlichkeit oder Bewegung, und psychologisch betrachtet: das im Fühlen, Wissen, Wollen dreifach spezifizierte Bewußtsein dieser Einen Bewegung; daher alle drei Spezifikationen stets beieinander sein müssen. Die dingliche Existenz, der Körper denkt sich, seine Bewegung — andres ist sein Denken nicht — in dreifach spezifizierter Weise, deren jede übrigens, zumal wenn es sich um dasjenige Denken handelt, welches wir seelisch nennen, körperlich in einem besonderen Körperteile sich darbietet, so daß man sagt, es werde der Körper davon alteriert: durch das intellektive Denken vorwiegend das Vorderhirn, durch das sensitive Denken vorwiegend das Herz und die Atmung, durch das Wollen vorwiegend der Unterleib. So zeigt es sich wenigstens bei anhaltendem furiosen Nachdenken und bei affektuosem Fühlen und Wollen. In Wahrheit ist natürlich, wie der Körper, rein körperlich betrachtet, Einen Zusammenhang bildet, so auch dieser Körper in seinem Seiner-selbst-Innewerden betrachtet, dieser Körper von Innen in seinem Denken ebenfalls Ein Zusammenhang des Denkens. Man kann und muß das Gehirn als Zentralorgan des Bewußtseins ansehen, doch sollte man nicht vergessen, daß es dies nur ist insofern, wiefern es Zentralorgan des sensiblen Nervensystems ist; die peripheren Sinnenorgane (Johannes Müller nennt sie bezeichnend: vorgeschobene Posten des Gehirns) machen mit diesem zusammen Ein Bewußtsein aus, daher auch in den Sprachen „Sinn" für „Verstand" gesagt wird, engl. sense, auch sensible in der Bedeutung gescheit, franz. sens, unser Sinn, Scharfsinn, Unsinn, sinnig, sinnlos (auch Selbstgefühl für Selbstbewußtsein gehört hierher), desgleichen denke man an die Zeitwörter Sinnen, Etwas ersinnen, Sich etwas aus dem Sinne schlagen — eher ist man's in der Tat aus dem Denken nicht los, als bis es aus dem Sinn ist*). Genug, das ganze Denken, da

*) Auch das Wollen ist zentriert im Gehirne, im Großhirn: Flourens stellte fest, daß Entfernung des Großhirns den Verlust des Nahrungsinstinktes und des Geschlechtsinstinktes zur Folge habe; Hunde, nach Goltz in Pflügers Archiv XXXIV, 475, denen Stücke des Vorderhirns ausgenommen waren, konnten Bewegungen nicht mehr ausführen. Sehr

es Bewußtsein des im Zusammenwirken aller seiner Bewegungen einheitlichen Körpers ist, da es der innerlich bewußte Zustand dieses Körpers ist, da es dessen Bewegung ist, die wir fühlen und die wir wissen und die in uns will, ist deswegen einheitlich, und Fühlen, Wollen, Wissen sind deswegen immer beisammen. Ich habe hier nur das Allgemeine über diese Unzertrennlichkeit der drei Spezifikationen zu entwickeln, die aber durch die Betrachtung aller Einzelheiten bestätigt und erst recht uns zur Überzeugung gebracht wird. Gefühle können niemals ohne das Geleite von mehr oder minder artikulierten, sie erläuternden logisch intellektiven Gedanken auftreten, so wie diese niemals ganz ohne jene sind; und auch das Wollen ist jederzeit dabei. Jedes Gefühl von Lust oder Unlust hat zugleich Vorstellungsbilder mit sich, die wenigstens in ein logisches Urteil gefaßt sein wollen, jedes Gefühl fordert ein solches, drängt darauf hin, treibt es immer deutlicher heraus, so wie auch das Wollen natürlich ebenfalls Wissen in sich schließt und voraussetzt, da das Wollen etwas will, wovon es also ein Wissen haben muß — ignoti nulla cupido; ganz ebenso aber auch, wegen der Unzertrennlichkeit von Wissen und Fühlen, Fühlen mit dem Wollen verbunden ist, infolge des Wissens schon, das mit ihm verbunden ist: infolge des Nachgefühls bei den Erinnerungsbildern und infolge des Vorgefühls, der Lustvorempfindungen in der Erwartung des Wollens. Nimm das Fühlen vom Wollen hinweg und sieh doch, wo das Wollen bleibt und ob du zu irgend etwas noch Lust fühlst? Nimm das Fühlen von deinen Gedanken des Wissens: du nimmst ihm mit dem Fühlen die Vorstellungsbilder hinweg, die Objekte des intellektiven Denkens. Nimm das Wollen von den wie immer gerichteten Gedanken des Wissens: du nimmst ihnen die Richtung, die bewußte Aufmerksamkeit auf den Inhalt, die nur mit Anspannung des Willens möglich ist, und so werden sehr bald die Gedanken sich verwirren und verstöbern und in Chaos und

---

beachtenswert ist übrigens der Gebrauch der Wörter Sinn und Lust für Wollen: Er besteht auf seinem Sinne, er hat Lust zu etwas; in der mittelhochdeutschen Philosophensprache heißt Wollen Minnen, Wille Minne. Und endlich sei auch noch, um das mit dem Denken der drei Spezifikationen zusammenfallende Gedächtnis nicht leer ausgehen zu lassen, angeführt, daß z. B. Montaigne die Redensart hat: „Der Mensch ist nicht bei Gedächtnis" für: er ist nicht bei Sinnen.

völlige Dunkelheit fallen; auch nimmst du dem Denken mit dem Wollen die Erinnerung, die ebenfalls nur mit Hilfe des Wollens aus dem sensitiven Gedächtnis in das intellektive sich Bahn bricht; und ohne Erinnerung gibt es gar kein Denken, da alles Denken der Vorstellungen, wie oben entwickelt wurde, zusammenfällt mit Erinnerungdenken und nur dadurch ein Denken ist, daß es ein Denken der Einzelvorstellungen in erinnerten Allgemeinvorstellungen ist. Nimm Fühlen, Wissen, Wollen je eins von den andern, und allsogleich ist Alles hin. Das sind die schlechtesten Psychologen, die da glauben, dass Fühlen isoliert etwas sei, das Wollen isoliert, das Wissen isoliert sei etwas, und das sind immer noch sehr schlechte Psychologen, die von dem wechselseitigen Aufeinanderwirken des Fühlens, Wissens, Wollens reden, wie sie aber tatsächlich allesamt reden; anstatt zu begreifen, daß sie hier die Eine innerliche Lebendigkeit unsrer Existenz vor sich haben, das Prinzip seiner Bewegung vermöge des innerlichen Bewußtseins. Aber wir reden hier zunächst nur erst von der Einheitlichkeit des Bewußtseins, von dem in der Dreifachheit der Spezifikationen des Fühlens, Wissens, Wollens, zusamt den Gedächtnissen des Fühlens, Wissens, Wollens einheitlichen Bewußtsein des praktischen Verstandes — und da wäre noch über das Zusammenfallen des Gedächtnisses mit dem Ganzen des praktischen Denkens, mit seinen drei Spezifikationen zu reden, es muß dazu wenigstens noch ein Wort nachgeholt werden über das Gedächtnis des Wollens.

Daß es, ebenso wie ein intellektives und sensitives, so auch ein voluntatives Gedächtnis gibt — wer will es denn ernsthaft bezweifeln? Und übrigens steht es mit diesem dritten Gedächtnisse wie mit jenen andern beiden Gedächtnissen. Wir haben Gedächtnis der verschiedenen Gedanken des Wissens und der verschiedenen Gefühle, und nicht anders auch der verschiedenen Volitionen und Nolitionen, und das Gedächtnis ist hier so gut Gedächtnis wie dort. Das Festhalten eines Wollens, das ist sein In der Erinnerung Bleiben (welches kein besonderes Vermögen ist, sondern dasselbe wie seine Existenz, seine Existenz und seine Dauer sind dasselbe), und auch das Wollen wird unbewußt, wird vergessen, und kommt wieder herauf im Bewußtsein aus seinem Gedächtnisse; und auf alle Art — auch hinsicht-

lich seines Heraufkommens infolge von Assoziation — verhält es sich mit dem Gedächtnisse des Wollens entsprechend wie mit dem des Fühlens und Wissens. Sehr viel kann man sich wiederholen von dem bei dem intellektiven und sensitiven Gedächtnisse Gültigen und ohne Weiteres anwenden auf das voluntative Gedächtnis, und kurz und gut und notwendig: mit den drei Spezifikationen des Denkens sind auch die drei Spezifikationen des Gedächtnisses anzunehmen, und es verhält sich mit allen dreien entsprechend, weil in den drei Spezifikationen des Bewußtseins auf die entsprechende Weise gedacht wird. Genau so wie das intellektive Denken stets mit einer großen Menge von Vorstellungen und einer dabei im hellen Vordergrunde des Bewußtseins fixierten sich vollzieht, ebenso ist auch unser Fühlen jederzeit ein sehr zusammengesetztes, wobei immer nur ein einziges Gefühl herrschend hervortritt, und gar nicht anders mit unserem Wollen; wodurch also in jedem Augenblicke wechselnde Einheitszustände unsres Fühlens, Wissens, Wollens in uns bewußt sind. Und mit unsren drei Spezifikationen sind also auch ihre Gedächtnisse da — das heißt natürlich, in einer jeden so viele besondere Erinnerungsbilder wie in einer jeden besondere Gedanken sind; denn jeder Gedanke des Fühlens, Wissens, Wollens ist zugleich Erinnerung, damit natürlich auch als Erinnerung so verschieden an Lebhaftigkeit wie die Gedanken. Weswegen die Erinnerungen so ungleich im Gedächtnisse sich beherbergt finden, die eine gut, die andre nur schlecht, hier besser eine Erinnerung des Wissens, dort besser eine des Fühlens, und dort besser eine des Wollens, — man sieht übrigens schon daraus, wie gar nicht die Rede sein darf von einem Gedächtnisse, am wenigsten von einem einheitlichen Gedächtnisse als besonderem Seelenvermögen. Es folgt auch aus allem Gesagten, daß mit den drei Spezifikationen ebenfalls ihre drei Gedächtnisse ineinanderspielen, ineinanderwirken, damit das einheitliche praktische Denken sich vollziehen könne; und nachdem ich oben nur darauf hingewiesen habe, wie z. B. beim intellektiven Denken, das ja nichts ist ohne sein Gedächtnis, wie die intellektive Erinnerung nicht zustande kommt ohne die Sensation und ihr Gedächtnis, will ich nun hier ergänzend hinzufügen, daß dazu in jedem Falle stets auch noch das Wollen und also natürlich auch sein Gedächtnis unentbehrlich ist. Ich kann an dieser Stelle nicht schon darauf eingehen, wie es mit dem Ganzen des prak-

tischen Verstandes und folglich auch mit jedem besonderen intellektiven Gedanken auf gewollte Praxis für das Leben hinausläuft, und es läßt sich auch ohne dies des Wollens Teil am intellektiven Denken und Erinnern deutlich machen: die Aufmerksamkeit, die ja doch zu jedem intellektiven Denken erforderlich, die ist des Wollens Teil daran; jedes Denken ist an sich selbst Sache des fortdauernden Wollens, das Denken ist niemals willenlos, so wenig wie fühllos oder wissenlos, es sind immer die drei Spezifikationen in Einem. Doch kommt uns hier noch weit Wichtigeres entgegen, was ohnehin gar sehr der Aufklärung bedarf — ich meine die doppelte Weise, in welcher uns der intellektive Inhalt des Denkens als Erinnerung bewußt wird. Es geschieht dies nämlich entweder mühelos, ohne unser Zutun und wie von selber, und wir arbeiten dann mit den Erinnerungsbildern wie mit Sachen, die wir so ganz und gar immer zur Hand haben; oder es geschieht nach vorheriger Anstrengung des Suchens wie nach weggelegten Sachen, von denen man nicht weiß, wo sie hingeraten sind. Das Erste ist das In der Erinnerung Haben, das Nicht vergessen Haben, wiefern uns nämlich etwas wie von selber wieder einfällt, sobald wir seiner in einem Denkzusammenhange bedürfen; das Zweite ist das In die Erinnerung bekommen Wollen eines Vergessenen oder das Sich Besinnen. Die Erklärung für diese beiden Arten von Erinnerung fällt uns leicht, die wir die Gedächtnisse der drei Spezifikationen und ihre Verbindung und Ineinanderarbeiten kennen. Je nach dem Ausgange nämlich entweder vom Fühlen oder vom Wollen wird uns vollkommen verständlich sowohl das In der Erinnerung Haben wie auch das Sich Besinnen. Das gewöhnliche In der Erinnerung haben (memorem esse, meminisse) findet statt beim intellektiven Denken immer dann, wenn dieses ungestört auf Grund des sensitiven Denkens und in der gehörigen Assoziation mit der sensitiven Erinnerung abfließt; es kommt dann von Seiten des Fühlens wie von selber herauf, von woher uns alles Intellektive wie von selber kommt, die intellektiven Gedanken werden produziert mit dem Fühlen, und mit dem Übergange der Gefühle ineinander verändern sich die intellektiven Gedanken und gehen ineinander über. Sobald aber diese Verbindung zwischen den Gedanken des Fühlens und des Wissens nicht vorhanden ist, und dennoch das Interesse an einer intellektiven Erinnerung rege wird — nun, das heißt schon gar

nichts Andres, als daß von Seiten des Wollens her die intellektive Erinnerung gesucht wird, und daß da also das Sich Besinnen (in memoriam revocare, reminisci) statt hat; welches denn auch oft genug nicht glückt, wenn es nämlich dem Wollen nicht gelingt, mit derjenigen sensitiven Erinnerung in Verbindung zu kommen, durch welche die gesuchte intellektive Erinnerung hervorgerufen wird. Richtige Erinnerung für den ungestörten Gedankenlauf ist erst vorhanden bei Aufeinanderfallen der drei Spezifikationsgedanken.

Es ist nun vorläufig genug gesagt vom Gedächtnisse, und ich werde darauf zurückkommen nicht eher wieder als an jener bereits bezeichneten Stelle, wo alles darüber Gesagte erst recht voll werden kann. Genug ist hier gelungen, wenn man nur die Überzeugung gewonnen hat davon, erstens daß das Gedächtnis viel zu eng gefaßt werde, wenn man es nicht als durch alle drei Spezifikationen sich erstreckend annimmt; zweitens, daß es kein besonderes Seelenvermögen, vielmehr identisch mit den drei Spezifikationen des Denkens sei; und drittens hat uns auch ganz gewiß die Betrachtung des Ineinanderwirkens der drei Gedächtnisse, welches erst das Denken der Spezifikationen möglich macht, in der Überzeugung von der Einheit der drei Spezifikationen des Denkens neu befestigt — und damit endlich noch ein Viertes, worauf wahrlich nicht zuletzt Gewicht zu legen ist. Nämlich eben das Gewichtige über das Ineinanderwirken der drei Gedächtnisse und ihr Zusammenwirken mit den Spezifikationen, wodurch erst überhaupt Denken der Vorstellungen möglich wird, oder mit andern Worten: das über die Assoziation der intellektiven Vorstellungen mit den sensitiven und voluntativen und das über das Heraufkommen der ersten nur infolge Verbindung mit den beiden übrigen Gesagte. Hebe ich damit etwa auf, was über die Assoziation der Vorstellungen in der Psychologie allgemein gilt? Wenn ich davon etwas aufhebe, so ist es die beschränkte Weise der allgemeinen Auffassung. Die Assoziation der Vorstellungen gilt mir das allerwichtigste — wie sollte sie nicht? da unser Denken gar nichts andres ist wie Assoziierung der Vorstellungen! Sämtliches Gesagte in dem ganzen folgenden Zusammenhange läuft zu der Spitze dieses Resultates, damit dieses in dem letzten Abschnitte von der Pneumatologie in der völligsten und zweifellos strengsten Deutlichkeit, auf Grund der Bewegungslehre, vor uns erstehe,

wie es noch nicht erstanden war. Aber gerade deswegen muß nun schon hier die Art der bisherigen Rede von der Assoziation der Vorstellungen als ungenügend und unhaltbar abgewiesen werden. Immer nur höre ich sprechen von den intellektive Vorstellungen, die miteinander assoziiert seien und sich gegenseitig erweckten? Das tun sie aber gar nicht, und unmöglich ist, daß sie das könnten! Intellektive Vorstellungsbilder wären und blieben ewig voneinander getrennt wie „Dinge" als Ursachen und Wirkungen; so wenig wie isolierte Dinge aufeinander wirken könnten, ebensowenig könnten die isolierten Vorstellungen des intellektiven Denkens sich gegenseitig hervorrufen, die Rede davon ist ganz unverständlich. Erst wenn auch hier alles auf die Bewegung zurückgeführt ist, auf die Bewegung des Körpers, erst wenn die Dreiheit der Spezifikationen des Denkens mitsamt ihren drei Gedächtnissen als das einheitliche Innen der Bewegung unsres Körpers verstanden wird, dann erst ist etwas zu verstehen von der Assoziation der Vorstellungen. Eher wird es auch nicht wahrhaft vorbei sein mit der Vermögenspsychologie, die noch von Niemandem wirklich, nur von Einigen dem Namen nach verlassen worden ist, mit der es aber ganz rein aus werden muß. Nein, wahrlich nicht, der praktische Verstand ist nicht von Fühlen, Wissen, Wollen ein Haufe, wovon beliebig das eine oder andre abgenommen werden und für sich allein fühlen oder wollen oder wissen kann, sondern Fühlen, Wissen, Wollen sind immer beisammen, ganz verschlungen ineinander und bilden eine rechte unauflösliche und innigste Einheit. Der praktische Verstand ist unser in der Dreifachheit des Fühlens, Wissens, Wollens einiges und unteilbares Denken der Dinge oder der Bewegung.

7. Warum denn aber ist dieses Denken, trotz seiner Einheit und Unteilbarkeit, für unser Bewußtsein dreifach spezifiziert? Denn so ist es doch, wir müssen doch Fühlen, Wollen, Wissen unterscheiden, wobei wir erinnern können an den gewöhnlichen Sprachgebrauch, der die Unterscheidung macht: Fühlen, Wollen und Denken (schon bei Platon so: θυμος, ἐπιθυμια, λογος). Wir sagen, da wir das Wort Denken mit Bewußtsein alles Gedachten identifizieren und nicht zum zweiten Male in anderer, untergeordneter Bedeutung anwenden dürfen — wir sagen statt Denken besser (begriffliches) Wissen. Es spezi-

fiziert also sich unser Denken auf dreierlei Art, wir stehen durch unser Denken der Dinge, selber dinglich, in einer dreifachen Gemeinschaft mit den Dingen, indem wir fühlen, wissen, wollen, d. h. indem wir Gefühltes, Gewußtes, Gewolltes denken.

Und damit kommen wir unsrem Ziele näher, mit unsrer Frage: warum dieses dreifache Spezifiziertsein des Einen Denkens? und indem wir zunächst fragen: Wie verhalten sich die drei Spezifikationen zueinander? wobei uns immer gegenwärtig bleiben soll, daß in Wahrheit keine von ihnen gesondert ins Bewußtsein treten kann. Die ganz völlige Einheitlichkeit des Fühlens, Wissens, Wollens in unsrer dinglichen Existenz, und zwar — da wir nichts andres kennen wie dingliche Existenzen in der Bewegung — diese Einheitlichkeit des Denkens nicht in Verschiedenheit von unsrer dinglichen Existenz in ihrer Bewegung, sondern vielmehr als diese dingliche Existenz selber in ihrer Innerlichkeit, womit sie das Prinzip ihrer Bewegung in sich hat, das Prinzip zur Erhaltung des zusammengesetzten Bewegungszustandes, den wir unsre Dinglichkeit oder unsren Leib nennen, so daß also das ganze Denken des praktischen Verstandes, das einheitliche Fühlen, Wissen, Wollen erkannt wird als identisch mit unsrer Selbsterhaltung oder mit unsrer Lebensfürsorge — das ist die Antwort, die wir suchen. Und wenn wir die Antwort gefunden haben, so muß ihre Richtigkeit in sich selbst merkbar werden nicht allein dadurch, daß uns dann die Einheitlichkeit unsres Denkens im praktischen Verstande als das Prinzip unsrer dinglichen Bewegungsexistenz, daß uns dann unser Denken der Dinge als lediglich um unser Dinglichkeit willen oder, was dasselbe ist: als Selbsterhaltung oder Lebensfürsorge verständlich wird, so daß wir begreifen, wie wir durch dieses Denken das Ding sind, welches wir sind, und gar nichts weiter außerdem, und *daß* dieses Denken und *weswegen* dieses Denken ist, durchaus zusammenfällt — nicht allein dies muß uns einwandlos verständlich werden, sondern zugleich auch noch das Warum und die Notwendigkeit des für unsre Bewußtheit dreifachen Spezifiziertseins dieses einheitlichen Prinzips unsrer dinglichen Bewegung, auch dieser bisher noch niemals erklärte Text muß durch unsre Antwort seine Erklärung gefunden haben, und wird sie finden, ganz so wie im Vorstehenden erklärt worden ist, was es denn eigentlich mit den drei Spezifikationen des

Fühlens, Wissens, Wollens auf sich habe, was es denn eigentlich sei, dessen wir in ihnen bewußt werden.

Aber was es mit dieser Lebensfürsorge oder dieser Selbsterhaltung unsrer dinglich bewegten Existenz ist, was es mit der Erhaltung der Existenz ist, das hätten wir nun doch vor allem zu betrachten. Wir wollen deswegen immerhin die Untersuchung über das dreifache Spezifiziertsein des Einen Denkens noch auf eine Weile aussetzen und zunächst auf die letzte Frage nach der Erhaltung der Existenz und nach der den Lebewesen zufallenden Selbsterhaltung eingehen. Bei dieser angelangt, stehen wir dann mitten in unsrem eigentlichen Thema und können es hintereinander in einem Zuge zu Ende führen. Wir antworten aber auf die Frage nach der Erhaltung der Existenz folgendermaßen:

So wie die Natur, im Wechsel aller ihrer Teile, bei steter Veränderung der Gestalten und des Wesens aller Einzeldinge im Ganzen sich erhält, so wie von der Summe des Weltganzen und seiner Bewegungsenergie nichts verloren geht, sondern alles im Dasein bleibt, ebenso beharren die einzelnen Dinge so lang als möglich nach ihrem Wesen und nach ihrer Gestalt in ihrem Sosein, d. h. in der bestimmten Gemeinschaft ihres zusammengesetzten Bewegungszustandes, bis dieser von einem stärkeren Strome der Bewegung erfaßt, in ihn hineingezogen und durchaus verwandelt wird. Wie für die wissenschaftliche Abstraktion zufolge den Gesetzen von der Erhaltung der Energie und der Unzerstörbarkeit des Stoffes das Universum *ewig* das gleiche ist, so ist für die Grunderfahrung, zufolge dem Gesetze von der Beharrung, das Einzelding *eine Zeitlang* das gleiche, genauer ausgedrückt: das sich selber ähnliche — denn das Gesetz von der Beharrung gehört ganz und gar in die Grunderfahrung hinein, widerspricht auch nicht, gleich jenen Gesetzen von der Erhaltung und der Unzerstörbarkeit, der Hauptaussage der Grunderfahrung von seienden Dingen, ist vielmehr recht eigentlich diese Aussage selber.

Um aber, über diese Aussage hinaus, zu verstehen, welche Bewandtnis es mit der Beharrung hat, brauchen wir uns nur von neuem deutlich zu machen, was eigentlich Dinge sind, daß, was wir Dinge nennen, ohne Stillstand und ohne Ende in Bewegung befindlich ist — Wellen gleich, die im Dahinströmen eine die andre verschlingen, ziehenden Wolkengebilden gleich überall

und immer sich wandelnd. Daß nur einzelne Erscheinungen zeitweilig bewegt oder, was dasselbe ist, ursachlich miteinander verknüpft seien, das ist die Meinung der Grunderfahrung und des rohen Denkens, dem die Verkehrtheit von absoluten Dingen zugrunde liegt, d. i. von Dingen im Nichtwirken, die auch in Wirksamkeit treten könnten. Wir hingegen wissen, daß ein Ding ein beständiges Concrescens et se dissolvens ist, und wie alle Dinge unausgesetzt von einem Zustand in den andern gehen, vom Strome der Bewegung dahingerissen: alles Feste strebt nach Verwandlung ins Flüssige, und dieses wiederum will in den Zustand des gasartigen Dunstes verfliegen, und umgekehrt — so ist der Naturgang der Bewegung, den Herakleitos Weg nach Oben und Weg nach Unten nennt. Also ein wirklich dauernd seiendes Ding gibt es nicht, und auch der Bewegungszustand eines Dinggemisches ist niemals dauernd, als Bewegung lediglich in sich selber vorhanden, ohne daß diese Bewegung des Dinges in sich selber, d. h. der Dinggemische, welche ein Dingsystem zusammensetzen, ohne daß sie beeinflußt würde durch andere Bewegungen; da ja ein jedes Ding (auch das leblose) beständig dem Stoffwechsel unterliegt und beständig durch andere Dinge bewegt wird (weswegen das Perpetuum mobile unrealisierbar ist, das nicht der Traum der Mechanik sondern der Traum der von der Mechanik nicht Wissenden genannt werden müßte: denn die Mechanik ist Bewegungslehre, weiß von der Einheit alles Dinglichen in der Einen Bewegung und kann nicht auf den Gedanken geraten, ein Ding in seiner Bewegung isoliert halten, d. h. nichts Geringeres als die Einheit der Bewegung in der Natur hindern und aufheben zu wollen). Was aber die Dinggemische zu dem bestimmten Dinge macht, das ist die bestimmte Kombination seiner Bewegungen, die derartig zusammenhängen, daß sie einheitlich bewegt oder verursacht werden und einheitlich bewegen oder verursachen. Diese Beharrung in der Einheitlichkeit des zusammengesetzten Bewegungszustandes, welchen wir ein Ding nennen, widerspricht also nicht etwa der von uns erkannten beweglichen und ununterbrochen bewegten Natur des Dinglichen, so daß Erhaltung eines Dinges gleichbedeutend sein würde mit Nichtbewegung: vielmehr heißt hier Erhaltung eines Dinges nichts anderes wie Erhaltung seines spezifischen zusammengesetzten Bewegungszustandes, den wir eben als sein Dingsein bezeichnen, und womit es steht gegen andere

Bewegungszustände oder andere Dinge, als ein Gegenstand unter andern Gegenständen bewahrt bleibt, oder wie man zu sagen pflegt: sich behauptet. Die Einheitlichkeit des Bewegungszustandes ist es, welche in einem jeden Dinggemische so lang als möglich erhalten wird, und wovon so lang als möglich die sie störenden stärkeren Bewegungsenergien fremder Dinge abgewehrt werden (denn wie immer Ursachen tätig sind, ein Ding aus seinem Zustande des Ruhens oder des Sich-Bewegens herauszubringen, so sind auch immerwährend Ursachen tätig, den Zusammenhang des spezifischen Bewegungszustandes eines Dinges zu zerreißen); und dieses Gleichgewicht, worin jedes Ding seinen einheitlichen Bewegungszustand unter den übrigen Bewegungen so lang als möglich erhält — das ist es, was man Beharrung eines Dinges nennt, die also gewiß niemals absolut sein kann, aber doch so, daß ein Ding nach seinem spezifisch einheitlichen Bewegungszustande im möglichst geringen Hin und Her zwischen den übrigen Bewegungen eine Zeitlang wesentlich, sich selber ähnlich, erhalten bleibt.

Soviel über die Erhaltung oder Beharrlichkeit der Dinge im allgemeinen, von wo aus wir nun vorangehen zu denjenigen Dingen, bei denen von Selbsterhaltung und Selbsterhaltungstrieb gesprochen werden kann, zu den Lebewesen.

Wie jedes Ding seine durch das Gegeneinanderwirken der Bewegungen in seinem Dinggemisch zustande gekommene Zusammensetzung und das aus dieser Zusammensetzung in ihrer gehörigen Wechselbeziehung mit den übrigen Bewegungen der andern Dinge sich ergebende Gleichgewicht seiner Bewegung behauptet, und darin beharrt so lang als möglich: so nicht anders natürlich auch das lebendige Ding. Aber mit dem lebendigen Dinge ist Besonderes, ist Besonderes von zweierlei Art. Sowohl nämlich seiner Existenz nach wie auch seiner Erhaltung nach. Das lebendige Ding ist seinem Begriffe gemäß ein Individuum oder Atom (im Grunde ist es ja einerlei, ob man es mit dem lateinischen oder mit dem griechischen Worte bezeichnet). Das Wort Individuum oder Atom hat hier eine relativ praktische Bedeutung: das lebendige Ding ist unteilbar, das heißt hier: es kann nicht wesentlich geteilt werden, ohne daß es aufhört, ein lebendiges Ding zu sein; es bleibt dieses lebendige Ding nur so lang, wie lang es in der wesentlichen Einheit aller seiner Teile, im zweckmäßigen Zusammenwirken der Bewegungen aller Teile,

bewahrt bleibt. Dies ist das Erste seiner Besonderheit, und das Zweite ist die Besonderheit der Erhaltung seines einheitlichen Bewegungszustandes. Es ist zwar alles in den Lebewesen Bewegung wie in allen Dingen, aber ein Teil dieser Bewegung ist von ihnen selber, von der ihnen eignen bewußt und willkürlich ausgeübten Tätigkeit abhängig, und zwar ist diese ihnen selbst auferlegte Sorge für ihre Bewegung ihnen unentbehrlich. Das Lebendige ist dasjenige Dingliche, welches in einer für die Erhaltung seiner Existenz wesentlich notwendigen Art mit Bewußtheit für sein Bewegtwerden und Bewegen sorgt. Sein Daseinsprozeß vollzieht sich, gleich dem in allen übrigen Dingen, durch beständige Beihülfe von Dingen aus seiner Außenwelt und in beständigem Kampfe gegen Dinge seiner Außenwelt. Es erhält und behauptet sich aber selber, indem es dazu tut, daß diese Beihülfe ihm geleistet werde, indem es nämlich die ihm nützlichen Dinge in seinen Bewegungskomplex mit Bewußtheit und Absichtlichkeit hineinzieht, während es dabei gleichzeitig unausgesetzt auf der Hut ist gegen die schädlichen Dinge, daß diese nicht seine Existenz in ihre Bewegungen hineinziehen. Die in seinen dinglichen Bewegungskomplex aufgenommenen Dinge werden dann in demselben „von selber" der Natur des Lebewesens und seinen Teilen gemäß bewegt, assimiliert und wiederum desassimiliert und ausgestoßen, und solcherart dauert das lebendige Ding als eine Individualität, als ein Unum per aequivalentiam, das heißt: beständig verliert es seine Bestandteile, und beständig werden ihm seine Bestandteile wiederum ersetzt. Lebendige sind also solche Dinge, die sich mit dem, was sie sind, sowohl ohne Bewußtsein und eignes Zutun, wie auch mit Bewußtsein und eignem absichtsvollen Zutun in der Existenz ihres Daseinsprozesses erhalten, genauer: ihr Daseinsprozeß (d. h. die dingliche Bewegung in ihnen) bedarf der Ergänzung durch eigne Fürsorge für einige ihrer Ergasien, ohne welche Selbstfürsorge auch die andern Ergasien ihres lebendigen Dingseins sich nicht vollziehen würden, so daß mithin ohne die Lebensfürsorge in den lebendigen Dingen diese überhaupt unmöglich wären. Sie haben sich selber zu erhalten und haben ihre Art selber zu erhalten; sie haben das Prinzip ihrer spezifischen Bewegung in sich — ihr Verstand ist dieses Prinzip, durch das sie leben und existieren: sie müssen zu leben, sie müssen zu existieren verstehen.

Was natürlich alles ohne weiteres auch vom Menschen gilt. Wir suchen mit unsrem Verstande, unsrem Denken der Lebensfürsorge unsren zusammengesetzten Bewegungszustand nach der Besonderheit seiner Zusammensetzung so lang als möglich zu erhalten und machen damit Front gegen die Bewegungen um uns herum; denn unablässig, mit allen unsren Bewegungen, stoßen wir gegen fremdes sich Bewegendes, das uns Widerstand leistet. Wir sind bemüht, die Bewegungsintension unsrer dinglichen Existenz in ihrem gehörigen Spannungsverhältnisse zu bewahren, jede Zunahme oder Abnahme von Geschwindigkeit, womit wir in eine andre Art von Bewegung eintreten würden, abzuwehren. Darin besteht unsre Lebensfürsorge.

Nicht etwa, um dies noch einmal ausdrücklich zu betonen, daß wir damit die g a n z e Bewegung unsrer Dinglichkeit besorgten. Vieles davon bleibt unsrer Lebensfürsorge entzogen: die Bewegungen der Herztätigkeit, der Atmung unsrer Lungen, der Gallenabsonderung unsrer Leber, die Darmbewegungen, die der Tuben, der Iris, die Flimmerbewegungen der Schleimhäute usw. Bei weitem die meisten unsrer Bewegungen vollziehen sich gänzlich unabhängig von unsrer Willkür und ohne daß sie, deutlich vorgestellt, in unser Bewußtsein kommen; auch viel von der bewußt und selbst von der bewußt willkürlich vollzogenen Bewegung wird für gewöhnlich ohne deutlicheres Bewußtsein und Willkür geübt, wie z. B. das Atemholen und die meisten Muskelbewegungen, die wir „instinktiv" und „mechanisch", die wir auch im Schlafe machen; wobei auch Gestikulation und Mimik aufzuzählen wäre. Aber alle die physiologischen Funktionen der Organe, wodurch wir in und mit der Form, in welcher die Kombination unsrer Bewegung den andren Bewegungen gegenüber sich hält, wodurch wir, in stetiger Wechselbedingtheit mit der allgemeinen Bewegung, die unsrige behaupten, die elektrochemischen Prozesse, die chemische Zusammensetzung, die anatomische Beschaffenheit, die Struktur — das alles würde nicht sein und nicht Bestand haben ohne die Lebensfürsorge, welche diese unsre Kombination der Bewegungszustände in sich selbst und gegen die von außen her anschlagende Bewegung des Dinglichen um uns herum in der Balance erhält; und so sind wir also, was wir sind, nur durch unser Denken der Lebensfürsorge, wir sind Menschen nur durch unser Denken, durch unser Denken der Dinge um unsrer Dinglichkeit willen.

9. Unsre Gedanken von den Dingen sind Gedanken von der Bewegung, der Begriff der mechanisch kausalen Bewegung ist, wie wir wissen, völlig identisch mit dem Begriffe von der dinglichen Existenz, die Dinge sind eben die Bewegung, die uns in unsrer Grunderfahrung als Dinge erscheinen und dabei als ursachlich, das eine Ding als Ursache des andern. Daher Ursachlichkeit so notwendig für die Grunderfahrung ist wie im abstrakten Denken notwendig Bewegung und Übergang der Bewegungen ineinander erkannt wird. Wir haben unser Denken der Dinge um unsrer Dinglichkeit willen — das heißt: wir denken Kausalität um unsrer Kausalität willen. Unsre dingliche Existenz ist, wie alle Dinge sind, ursachlich, Bewirktes und Verursachendes zugleich, nichts als dieses, da alles Ding sich auflöst in Ursachlichkeit; wir sind nur soweit Ding, als wir beides, bewirkt und verursachend, sind, und nur dadurch Ding, daß wir in Wechselbeziehung mit den übrigen Dingen stehen, was in solchem Maße der Fall, daß wir in keinem Augenblicke denselben Körper haben, und in einem jeglichen, auch in den Augenblicken, da dies geschrieben und da dies gelesen wird, im Mikrokosmos unsrer Leiber weit gewaltigere und erhabnere Dinge vor sich gehen als wir im Makrokosmos unsrer Sternenwelt zu gewahren vermögen: in jedem Augenblicke wandeln sich die unsern Körper zusammensetzenden Dinge und wechseln sie, so daß unser Körper in jedem Augenblicke in sich selber und auch durch andre Dinge verursacht sich findet. Und dies nun ist es, was wir mit dem Verstande denken und denken müssen, damit unsre Existenz im Wechsel der Bewegung bestehen bleiben könne —: wir müssen unsre eigne dingliche Existenz und die andern Dinge, mit denen sie in Wechselbeziehung tritt, als ursachlich denken, d. h. nach der Natur dessen, was sie wirken und wie sie bewirkt werden, damit wir, soweit unsre Lebensfürsorge reicht und so lang als möglich, alles zur möglichst besten Erhaltung unsrer dinglichen Existenz tun können. Dies und dies allein ist die Aufgabe und das Wesen unsres Denkens, unsres g a n z e n Denkens. So wie kein Leben möglich ist ohne solches Denken, so ist auch notwendigerweise a l l e s Denken eines Lebendigen solches Denken seiner Lebensfürsorge und bedeutet nichts über diese hinaus, d. h. es wird mit seinem Denken nichts gedacht als Solches, wodurch sein Leben wird. Sein Denken gehört zu seiner besonderen Existenz dazu, die nun, zufolge dieser Einsicht in das wahre

Wesen des Denkens, mitsamt diesem Denken nicht anders erscheint wie andre dingliche Existenzen — eine dingliche Existenz von besonderer Art, wie andre dingliche Existenzen von andren Arten sind. Die lebendige Existenz denkt ihre Gedanken des Dinglichen um ihrer dinglichen Existenz willen, dieses Denken ihres praktischen Verstandes ist das Prinzip ihrer Bewegung, mit diesem Denken hört diese Existenz auf, eben diese Existenz einer lebendigen Dinglichkeit zu sein; Leben und Denken der Lebensfürsorge hören zugleich auf, so wie sie durchaus zusammenfallen.

10. Immer spreche ich von dem Verstande, von unsrem Denken der Lebensfürsorge oder dem Prinzip unsrer dinglichen Bewegung als von einem völlig einheitlichen, summarischen Bewußtsein, was er auch ist, wie bereits oben betrachtet ward und weiter zu betrachten sein wird, damit die Überzeugung davon ganz fest und dauerhaft werde und durch nichts je beirrbar. Jene miserable Psychologie, die Fühlen, Wollen, Wissen als getrennte Vermögen ansieht und ausschließlich das reflektive Wissen als Denken bezeichnet, muß gänzlich vergessen werden; mit der Rede von ihrem Ineinanderwirken ist nichts ausgerichtet. Fühlen, Wollen, Wissen als getrennte Vermögen der Seele könnten gar nicht ineinander überwirken, hätten nichts miteinander gemein und keinerlei Berührung: das Fühlen will nicht und weiß nicht, das Wissen fühlt nicht und will nicht, das Wollen weiß nicht und fühlt nicht — wie sollen sie zueinander kommen? Ihr Ineinanderwirken wäre ja ganz mirakulös. Aber das Denken ist Fühlen, Wissen Wollen in Einem, ist nicht realiter zusammengesetzt und nicht realiter zu zergliedern. Fühlen, Wollen, Wissen ist das einheitliche Wesen unsrer dinglichen Existenz in ihrem innerlichen Zustande, unser Denken der Dinge um unsrer Dinglichkeit willen oder das Denken der Kausalität, wodurch wir die Lebensfürsorge zustande bringen. Ja — ich habe in den vorstehenden Sätzen unser ganzes Denken mit dem kausalen Denken identifiziert, und es ist damit identisch. Unser ganzes Denken ist Kausalität Denken, und Kausalität sitzt nicht etwa nur im Wissen, sondern reicht gleichmäßig durch das Fühlen und Wollen hindurch und könnte ohne dies auch nicht im Wissen sein; was ein Jeder verstehen wird, der das über die Einheitlichkeit der Spezifikationen Gesagte verstanden und der verstanden hat, was die Spezifikationen sind: daß das Fühlen sei das unmittelbare

Innewerden des Bewegtseins, das Wollen das unmittelbare Innewerden des Bewegens, das Wissen das Bewegtsein und Bewegen wie es uns äußerlich vorstellig wird. Erst so betrachtet, ist die Bewegung oder Kausalität wahrhaft betrachtet: sie darf nicht nach ihrem Vorhandensein im Wissen allein betrachtet werden, ist vielmehr mit der Bewegung des Dinglichen völlig zu identifizieren, und ist als das Wesen unsrer dinglichen Existenz im innerlich einheitlichen Bewußtsein ihrer drei Spezifikationen zu begreifen. Man lasse sich durch nichts irre machen an der Einheitlichkeit des Bewußtseins in seiner dreifachen Spezifikation — am wenigsten durch diese dreifache Spezifikation. Sie m u ß sein. Weil das Bewußtsein, damit ihm die Leistung der Lebensfürsorge möglich werde, gar nicht anders kann als dreifach spezifiziert sein in Fühlen, Wissen, Wollen, und ist eben damit ganz einheitlich, ein rechtes Totum, nicht ein Compositum, das heißt: die Dreifachheit seiner Spezifikationen ist ihm notwendig, diese drei Spezifikationen bilden nicht eine zufällige Einheit. Der praktische Verstand ist dreifach spezifiziert eine Einheit, so wie der weiße Sonnenstrahl in der Siebenfachheit seiner Farbenstrahlen eine Einheit ist: fehlte einer dieser farbigen Strahlen, es wäre nicht der Eine Sonnenstrahl, und so ist auch der praktische Verstand nur im Zusammen seiner Spezifikationen dieser praktische Verstand; all mein Fühlen, Wissen, Wollen fällt zusammen in ein summarisches Bewußtsein meinetwegen, meiner Dinglichkeit wegen, d. h. also der ursachlichen Beziehungen wegen, worin meine Dinglichkeit mit allen den übrigen Dinglichkeiten verflochten ist:

Notwendig muß das kausale Denken, das für die Erhaltung des Lebens unentbehrliche, spezifiziert sein in Fühlen, Wissen, Wollen, weil es ohne solches Spezifiziertsein unmöglich sein könnte, was es ist, nämlich Lebenerhaltendes kausales Denken. Wir brauchen, um dies einzusehen, jetzt nur zu verbinden, was über das Ganze des praktischen Verstandes als des Prinzips der Selbsterhaltung und was über die drei Spezifikationen desselben ist gesagt worden. Meine dingliche Existenz soll auf das Beste so lang wie möglich erhalten sein, dafür habe ich selber, vermöge meines Bewußtseins von ihr, vermöge meines praktischen Verstandes zu sorgen, k a n n dies, weil er spezifiziert ist in Fühlen, Wissen, Wollen. Ich fühle mich, meine Dinglichkeit, ihr Bewegtsein, als Lust und Unlust; das Beste aber meiner

Dinglichkeit, welches erhalten werden soll, ist ihr Bewegtsein so, daß ich Lust fühle. In diesem Zustande des Lustfühlens erhält sich meine dingliche Existenz so gut und so lang als möglich innerhalb der allgemeinen Bewegung durch ihre Bewegenskraft, indem sie gegen all das Bewegtwerden so anbewegt, daß sie mit dem Effekte des Lustfühlens zurückbewegt werde. Darum bewegt sie, darum handelt und will sie: das Wollen ist das Bewußtsein eines Bewegens in der Spannung, wodurch, sobald es zum Bewegen in der Tätigkeit wird, sei es unmittelbar oder durch eine Kette von Zwischenwirkungen, ein Bewegtsein meiner Dinglichkeit erfolgen soll, dessen ich als eines Gefühles von Lust inne werde. Ich will also wegen des Fühlens; das Fühlen ist das Erste und das Letzte, es ist das Einzige, was ich eigentlich lebe. Aber wegen dieses Wollens im Dienste meines Fühlens muß ich nun auch wissen, muß mich und andres wissen — Alles meinetwegen, meines Fühlens wegen. Ich muß wissen, was mein Fühlen so oder so verursacht und wie ich selber zu verursachen vermag. Ich fühle derartig, daß ich genötigt werde zu wollen, und ich muß wissen, was ich wollen kann, damit ich für mein Fühlen wollen kann, für mein Fühlen der Lust. Das Wissen ist die Mitte oder vielmehr die Spitze des Warum-Darum, zu welcher das Bewußtsein im Individuum erhoben und womit dieses in den Stand gesetzt wird, — wie es schon mit Spontaneität seiner Bewegungen, mit seinen reflektorischen und Triebhandlungen unwillkürlich tut, — so nun auch mit hell bewußter Absichtlichkeit des Willens nach Überlegung und Wahl zu tun: einzugreifen in den Lauf der kausalen Bewegung, was ihm ganz unumgänglich nötig ist. Und nun sieht man, warum wir fühlen, wollen, wissen. Das Wissen ist wegen des Wollens, das Wollen wiederum wegen des Fühlens. Würde ich nicht fühlen, warum sollte ich wollen? und würde ich nicht wollen, wozu sollte mir das Wissen? Das Wozu ist uns nun vor Augen, wie bereits das Woher uns früher vor Augen getreten war, daß nämlich das Wissen wie auch das Wollen aus dem Fühlen ist, worin uns die Bewegung unmittelbar bewußt wird: Bewegung trifft die Sinnenorgane als ein Reiz, Gefühl der Lust und Unlust und damit für das Wissen Vorstellungen erweckend, die ihm als Ursachen gelten, und damit zugleich auch das Wollen hervorbringend, welches von jenen Ursachen disponiert wird. Alles aus der Bewegung und alles um der Bewegung willen. Und so sind also die

drei Spezifikationen nach ihrer Dreiheit, und gerade nach dieser ihrer Dreiheit, begreiflich geworden, während zugleich nicht weniger klar begreiflich ward, wie sie ineinander verflochten sind zu Einem Denken der Verursachung oder Bewegung, zu Einem Denken der bewegten Dinge um der Bewegung meiner Dinglichkeit willen, wie sie die drei konstitutiven Momente des praktischen Verstandes sind, die zusammen das Eine Moment, das ist: das Eine Moviment, das Eine Bewegungsprinzip der dinglich lebendigen Existenz bilden — wir haben es betrachtet, und es läßt sich mit Wahrheit nicht anders betrachten: wie das Ganze unsrer dinglichen Existenz so durchaus berechnet ist auf ihre Selbsterhaltung durch das leitende Prinzip des dreifach spezifiziert einheitlichen Bewußtseins. Ich denke, dadurch bin ich; dadurch bin ich, was ich bin. — Ist uns nicht durch diese Einsicht in das Summarische des Bewußtseins und in seine Natur und Bedeutung, ist uns jetzt nicht tatsächlich mit dieser Einsicht zugleich auch das Dreifache des Fühlens, Wissens, Wollens verständlicher geworden als es uns jemals gewesen ist? Der Psychologie, die nicht auf den Grund der Bewegungslehre gebaut ist, dieser völlig in der Luft hängenden Psychologie, die nicht die Totalität des Bewußtseins als das Prinzip unsrer dinglichen Bewegung versteht, kann auch unmöglich weder das Fühlen noch das Wissen noch das Wollen verständlich werden, denn sie werden erst verständlich in der Verständlichkeit der Totalität des Bewußtseins und seiner Einheit mit dem Dinglichen. Sie können isoliert weder verstanden werden noch sein — ohne ihr Ensemble wird nicht gespielt, sie besorgen immer in ihrer dreifachen Einheit das lebensgeschäftliche Denken des praktischen Verstandes; wenn auch natürlich in den einzelnen Individuen, in dem einen diese, in dem andern jene Spezifikation mehr vorschlägt, wodurch sein Temperament und sein Charakter bestimmt wird (bestimmt durch das Primäre seines Fühlens, d. i. seines Bewegtseins, wovon alles abhängt, also je nachdem Einer leichter oder schwer, seichter oder tiefer bewegt wird), und obwohl natürlich in jedem Individuum bald die eine, bald die andre Spezifikation herrschend hervortritt, je nach ihrem augenblicklichen Stellenwerte, je nach ihrer Stellung im hellen Vordergrunde des Bewußtseins. Oder man mag sichs denken wie es mit den drei Schichten unsres Planeten ist, mit Erde, Wasser, Luft, die einander durchdringen

und im Grunde Eines sind. In keinem Falle sind die drei Spezifikationen eine ohne die andern, und haben alle drei einen einzigen Mittelpunkt und Schwerpunkt, von welchem aus ihre Wirkung geht zum Behufe einer einzigen Tätigkeit, die auf die Lebensfürsorge gerichtet ist.

Glaubt man etwa von den Gedanken des Wissens, daß sie isoliert in uns vorhanden sein könnten? O nein, meine Gedanken des Wissens müssen allesamt durch mich hindurch, das heißt: nicht etwa nur durch mein Wissen, sondern, da ich mich immerwährend in allen drei Spezifikationen habe, die eine Einheit bilden: durch meinen ganzen praktischen Verstand. Meine ganze dingliche Existenz ist bewegt, der ganze innerliche Stamm des Lebens wird bewegt bis in die äußersten Verzweigungen hinein; in die letzten Winkel des Bewußtseins ist diese Dreiheit der Spezifikationen eingepreßt. Immer sind wir in der Bewegung, und *wie* wir bewegt sind, *so* bewegen wir, d. h. je nachdem wir fühlen, wollen wir, und *so* wissen wir auch um das Bewegtsein und Bewegen als von äußerlich in kausalem Zusammenhange Vorgestelltem; es ist aus der gleichen Bewegung, was ich fühle, will und weiß, und alles für die gleiche Bewegung meiner Existenz. Kein Gedanke des Wissens von einem Dinge kann nur für mein Wissen vorhanden sein und für mein Fühlen und Wollen indifferent bleiben. Ein jeder Gedanke bedeutet für mich, d. h. hinsichtlich meiner Lebensfürsorge, ein Für oder Gegen, ein Ja oder Nein, wenn auch hier unendliche Grade bestehen zwischen dem Angezogensein und dem Abgestoßenwerden, dem Erstreben und Fliehen, der Liebe und dem Haß. Im Wissen ist dasselbe Ja oder Nein wie im Fühlen und Wollen. Es mag nun auch, in diesem rechten Zusammenhange betrachtet, Niemandem mehr unverständlich vorkommen, weswegen Spinoza das Wollen in allen den einzelnen Wollungen identifiziert mit dem Erkennen, welches ihm wiederum ganz und gar zusammenfällt mit dem bejahenden oder verneinenden Urteile, das nichts anderes zum Inhalte hat wie den menschlichen Körper, d. h. seine Affektionen, sein Bewegtsein, so daß auch das Wollen als durchaus unfrei und leidentlich, als kausal bewegt innerhalb der allgemeinen kausalen Bewegung begriffen wird. Das heißt nichts Andres wie das, was ich sage: der Wille ist gar nichts, nichts Bewegendes an sich selbst, er ist nur Bewußtsein von dem, was allein Etwas ist, von der Bewegung der dinglichen Existenz;

weswegen auch der Wille stark ist, wenn diese stark ist, und schwach wird mit dieser, in der Ermüdung, nach starkem Blutverlust usw. Es ist nicht der Wille, der da will: die Bewegung der dinglichen Existenz will; des Wollens Grund ist die dingliche Bewegungsursache — ratio seu causa! Vielleicht wird so nun und in diesem Zusammenhange deutlich, was den Meisten offenbar dunkel geblieben ist, und was doch allein wahrhaften Aufschluß über das Wollen zu geben vermag. Das Wollen fällt zusammen mit der Existenz, d. h. mit ihrer spezifischen Bewegung, welche sie denkt im Unterschiede von andern Bewegungen, die sie denkt mit Bejahung alles desjenigen aus der fremden Bewegung, was die eigene Bewegung begünstigt, und mit Verneinung alles desjenigen, was sie hemmt — Bejahung und Verneinung ist unmittelbar körperlich zu verstehen, als körperliche Bewegung. Das Wollen ist das Bewußtsein von unsrer spezifischen Bewegungsenergie, insofern diese sich durch und gegen die übrigen Bewegungsenergien zu behaupten sucht, das Wollen ist, weit entfernt davon, eine freie Funktion an sich selbst zu sein, nichts als Bewußtsein der Bewegungsfunktion, genauer: der Bewegensfunktion unsrer dinglichen Existenz.

Aber — daß man nicht glaube, die vorstehenden Ausführungen, worin stets davon gesprochen wird, daß wir absichtsvoll eingreifen in die kausale Bewegung, enthielten damit einen Widerspruch gegen meine Definition des Wollens als des Bewußtseins vom Bewegen unsrer Dinglichkeit, und daß man nicht sage, ich spräche vom Wollen als von freier Selbstbestimmung, und machte doch auch zugleich das Wollen zu einem Unfreien, zu einem Müssen! Freiheit und Unfreiheit sind für uns, die wir uns an das allein Verständliche der Bewegung und an das Bewußtsein von der Bewegung halten, zu bedeutungslosen Wörtern herabgesetzt. Man lasse nur nicht außer Acht den Zusammenhang und die Einheit der drei Spezifikationen, so wird man nicht länger Widerspruch finden in unsren Worten und, was mehr ist, die Lösung des alten Streites über Freiheit oder Unfreiheit des Willens, worüber die höchsten Berge des litterarischen Unsinns abgelagert wurden. Die Bestimmung des dreifach spezifiziert einheitlichen Denkens als des Innewerdens von unsrer Bewegung hat Beides, Freiheit und Unfreiheit, als Momente in sich, ohne daß Ent-

gegensetzung stattfindet. Es ist tatsächlich Freiheit vorhanden, für unser Bewußtsein des Wollens nämlich: das isoliert in uns bewußt werdende Wollen erscheint sich frei, — ohne daß doch wahrhaft Freiheit vorhanden ist, wie auf der Stelle einleuchtet, sobald man sich darauf besinnt, daß das Wollen eine der drei Spezifikationen sei, in denen wir unsrer Bewegung inne werden. Wir sind nicht frei und nicht unfrei, wir sind Bewegung, bewegt und bewegend, und dessen werden wir mit Bewußtsein inne, und zwar, wie daran erinnert worden, unsres Bewegens derartig, als besäßen wir Freiheit des Bewegens. Dieses des Bewegens als eines freien Innewerden und Freiheit des Bewegens ist gar sehr zweierlei. Unser Bewegen, d. i. unser Tun, und mithin unser Wollen (das Bewußtsein unsrer virtuellen oder potentiellen Bewegensenergie) ist unfrei: denn es hängt ab von unsrem Bewegtsein, dessen wir im Fühlen inne werden. Nur im Fühlen werden wir des Bewegtseins inne — im Wollen werden wir nur unsres Bewegens inne; und weil wir nicht der Abhängigkeit unsres Bewegens inne werden, schon allein deswegen halten wir unser Wollen für frei und glauben mit Freiheit handeln zu können. Nein, so denn doch nicht. Aber ein Andres, was zu Grunde liegt, will erkannt sein: Nicht zwar mit Freiheit handeln wir, und am wenigsten in dem törichten Sinne der populären Willensfreiheit, wonach wir handeln könnten, wie wir wollen, nach freiem Willen, nach Willkür, nach Caprice ...... aber selbständige Macht des Handelns oder Bewegens ist tatsächlich in uns! selbständig insoweit, wieweit wir ein Teil der allgemeinen Bewegung sind, freilich durchaus abhängig von der übrigen Bewegung, die aber ebenso auch ihrerseits abhängig ist von diesem unsrem Teile der Bewegung, der ja doch dazu gehört zur und hineinvereint ist in die Totalität, der ja doch selber mitbewegt so viel, wie seine Bewegensmacht kann*). Und diese in uns liegende Bewegensmacht ist es, die uns in der Spezifikation des Wollens, um so mehr als wir darin nur unsres Bewegens inne werden, nicht auch zugleich des Bewegtseins, wovon dieses abhängt — diese unsre Bewegensmacht ist es, die uns als freies Bewegenkönnen, als willkür-

*) Aus dieser selbständigen Macht des Handelns in uns ist herzuleiten das Recht der Bestrafung, welches die Gesellschaft, vor allem der Staat ausübt, ausüben darf und ausüben muß; worüber an seinem Orte das Nähere.

liches Eingreifen in die allgemeine Bewegung bewußt wird. Dieses Bewußtsein von Freiheit ist etwas ganz andres wie das, was im populären Wahne unter Freiheit verstanden wird, wovon keine Rede sein kann, da nur von Bewegung als dem allein wirklichen die Rede sein kann, und unser Bewegungszustand in keiner Rücksicht ein freier ist, weder in dem, was wir bewegt sind durch andres (schon das Wort Bewegtsein durch Andres spricht das aus) noch in dem, was wir bewegen (denn wir bewegen nur infolge und nach Maßgabe unsres Bewegtseins durch Andres) noch auch mit unsrer Bewegensmacht selber, die allerdings unsere Bewegensmacht ist, — aber frei sind wir auch mit ihr nicht: wir müßten sonst frei von ihr sein, frei von uns selbst, was gleichbedeutend wäre mit Garnichtsein. Es ist also auch ganz gewiß in uns nichts als Müssen, wie überall in unsrer Welt der kausalen Notwendigkeit, und wir müssen mithin auch bewegen, was wir bewegen: aber, da wir von derjenigen Art Dinge sind, denen ihr Bewegungszustand zur Aufgabe gemacht ist, solcherart, daß wir aus der innersten Kundgebung dieser Bewegung heraus, nur vermöge des Bewußtseins im Wollen in Verbindung mit dem Bewußtsein in den Spezifikationen des Fühlens und Wissens die Dinge sein können, die wir sind, — dieses Müssen des Bewegens, da es uns überhaupt bewußt wird als unser Tun und Wollen, kann gar nicht anders bewußt werden denn als Bewußtsein der Freiheit. Es gilt zu arbeiten, es gibt etwas zu tun und zu wollen, das schließt schon in sich: mit bewußter Freiheit, nämlich für unser Bewußtsein: mit Freiheit des Wollens zu unsrem Tun. „Ich tu, weil ich will", spricht unser Bewußtsein vom Wollen, aber „Ich tu nicht, weil ich will, sondern ich will, weil und indem ich tu, und weil mit meinem Tun, mit meinem Bewegen Bewußtsein des Wollens verbunden ist, weil mir dies wesentlich ist, das Verbundensein dieses Bewußtseins mit meinem Bewegen" — so spricht die wissenschaftliche Wahrheit, die des ganzen Zusammenhanges inne wird. Für unser isoliertes Bewußtsein des Wollens ist seine Freiheit das Richtige, die doch für die abstrakt wissenschaftliche Besinnung als das ganz und gar Verkehrte sich herausstellt .... es ist nicht das erste Mal, daß eine der festesten Überzeugungen muß umgekehrt werden, damit wir zur Wahrheit kommen. Die Überzeugung von unsrer Freiheit des Wollens ist ganz fest in unsrem Bewußtsein des Wollens und wird darin immer ganz

fest bleiben — warum denn auch nicht? — es verhält sich damit genau wie mit dem Scheine des gäozentrischen Standpunktes oder des Ruhens unsrer Erde, der für den Gesichtssinn niemals kann aufgegeben werden, wohl aber für das wissenschaftliche Denken. Für das wissenschaftliche Denken existiert nicht die Frage: Ruht unsre Erde oder bewegt sie sich, und ebenso wenig die andre Frage: Ist das Wollen frei oder nicht. —

Damit das Wollen sein könne, welches unmittelbar auf das Interesse der Lebenserhaltung, Lebensbejahung geht, muß, wie gezeigt worden ist, auch das Wissen sein, das ebenfalls an sich selbst schon immer ein Ja und Nein ist. Alles Gewußte ist mir zugleich ein wirkliches Ja oder Nein, alles mit dem Wissen Gedachte *kann* nicht bloß wirklich werden für meine Spezifikationen des Fühlens und Wollens, sondern ist es immer in irgendeinem, wenn auch noch so geringen Grade. Denn alles in der Welt der Dinge wirkt auf mich, auf meine Dinglichkeit, ist mir ja überhaupt bewußt nur dadurch, daß es auf mich wirkt; und das Denken des praktischen Verstandes ist gleich der Skala des Thermometers mit einem idealen Indifferenzpunkte, der aber wirklich niemals erreicht und eingehalten wird, vielmehr ist wirklich jederzeit ein Plus oder ein Minus vorhanden, und so auch hier: da jederzeit Bewegung vorhanden, die in meiner Existenz gedacht wird, entweder begünstigende oder hemmende, so ist auch jederzeit ein gesteigertes, erhöhtes Lebensgefühl, Lust, Ja — oder ein herabgesetztes, vermindertes Lebensgefühl, Unlust, Nein vorhanden.

Jedes Denken des praktischen Verstandes ist also zugleich mit einem Ja oder Nein hinsichtlich der dinglichen Existenz des Denkenden begleitet, das Denken ist ja diese dingliche Existenz selber in ihrem innerlichen Zustande und damit das Prinzip ihrer spezifischen Bewegung oder ihrer Selbsterhaltung, das Denken ist also im innersten Wesen dieses Ja oder Nein selbst: als Lust oder Unlust im *Fühlen*, und von daher als *gewußtes* Motiv für das *Wollen*. Ich will nach meinem Gefühle handeln, Lust festhalten und erringen oder Unlust fernhalten und abwehren und kann darum nicht ohne *Wissen* sein von den andern dinglichen Objekten, ohne die ich selber nicht wäre, die mir aber in meinem Fühlen und Wollen nicht schon mitgegeben sind: hätte ich nichts als mein Fühlen, so käme ich nicht über das Bewußtsein von den Zuständen und Affektionen der eignen Dinglichkeit

hinaus zur Annahme von wirkenden Ursachen außerhalb derselben und käme zu keinem Wollen für mein Leben und Wohlsein — dazu ist das Wissen oder reflektive Ursachlichkeitkennen erforderlich, wodurch nun der praktische Verstand erst zu seinem eigentlichen Geschäfte tauglich wird.

11. Und das ist sein Geschäft: daß er die ganze Welt der Dinge bejaht oder verneint hinsichtlich der Lebensfürsorge.

Es sind viele Gradationen seiner Äußerungen: passivisch als Lust oder Unlust von der beinah indifferent behaglichen allgemeinen Lebensempfindung bis zur Wollust, und vom leisesten Unbehagen, dem Kitzel, bis zum heftigsten, eben noch zu ertragenden Schmerze; aktivisch vom Triebe und Instinkte, der sich dumpf und undeutlich beinah ins Unbewußte verliert bis zur äußersten Anspannung und Helligkeit der Energie, die in der Stunde der Gefahr wahnwitzig die eigne Kraft und Möglichkeit zu übersteigen und zu übermögen versucht und noch gegen das sich vollziehende Nein der Lebensvernichtung mit einem letzten Aufschrei ihr ohnmächtig-schreckliches Ja herausverzweifelt. Und endlich auch begrifflich: von der Fläche des fast bewußtlosen, scheinbar ganz uninteressierten Wahrnehmens bis zur Spitze des höchsten und klarsten Gedankens im komplizierten wissenschaftlichen Systeme.

Und je näher und dringlicher ein Interesse meine Lebensfürsorge angeht, mit Ja oder Nein, desto heller und aufgeklärter ist darüber auch mein Bewußtsein; die Gefühle, Wissensgedanken und Willensäußerungen, die mit der Erhaltung des Individuums und der Gattung am unmittelbarsten verbunden sind, erscheinen die bei weitem stärksten, deutlichsten, heftigsten. Und immerwährend muß das Denken wach sein, muß es wach sein können zu beständiger Fürsorge, — alle die übrigen Dinge stehen, im Vergleich zu uns, im stabilen Gleichgewichte der Existenz: wir aber, wir lebendige, wir zartesten aller Existenzen, immer im labilen Gleichgewichte. Wie müssen wir die Augen und alle die übrigen Sinne auftun und jederzeit bereit sein und spähen und suchen, prüfen, verwerfen und wieder prüfen, lernen und danach tun und bessern, immer von neuem, Tag aus Tag ein; wie wir uns zu mühen haben! uns aussetzen müssen und uns bergen und auf der Hut sein fortwährend, wir armen, immer hungrigen und auf tausendfache Art bedürftigen und von überall her bedrohten Wesen! allerorten den Feinden offen wie eine Stadt ohne Mauern

im Kriege; aber Krieg draußen und Krieg auch drinnen im Unsrigen — wie wir uns nur hindurchbringen! Den Leib, dieses seltsame Gemisch von Dingen, die immerwährend uns entfliehen und entfliegen, müssen wir immerwährend von neuem anfüllen und zusammenstücken und alle die einzelnen Dinge, die widerwilligen, in Ordnung halten, so gut es gehen will, und den tollen Streit, den sie untereinander vollführen in unsrer armen Dinglichkeit, zu mildern und ihn zu *erhalten* suchen; denn dieser Streit und diese ewige Flucht ist unser Leben. Alles bewegt und verändert und verwandelt sich, und immer Neues bewegt und verändert und verwandelt sich in dieser unsrer wunderbaren Form und Haut, die so lange erhalten bleibt, *als* sich noch Dinge und immer neue Dinge darin bewegen und verändern und verwandeln. Wir haben es keineswegs so gut wie die übrigen Dinge der Welt, die nicht genötigt sind, mit eignem Tun und mit bewußter Mühe einzugreifen in die allgemeine Bewegung und Veränderung? Das müssen wir. *Wir müssen arbeiten.* Unsre Arbeit ist ein Teil von der Arbeit der Welt, die Welt ist nur dadurch, daß sie die Welt der Arbeit ist. Immer müssen wir arbeiten, bewegen — ohne Bewußtsein davon, mit halbem Bewußtsein davon, mit sehr deutlichem Bewußtsein davon. Nichts, nichts in unsrer dinglichen Existenz, was nicht ununterbrochen Arbeit leistet. Es muß arbeiten, und wir müssen mit eignem Zutun arbeiten, und wir arbeiten immer, immer, immer. Wir haben immer zu arbeiten, immer zu tun, und wenn wir nichts zu tun haben als Atem holen, so müssen wir doch Atem *holen*; durch unsre Arbeit uns zu erhalten und zu leben ist unsres Wesens, und unter allen den Tieren sind wir Menschen es, die für ihre Lebensfürsorge am meisten zu arbeiten haben und fleißig sein müssen. Aber in allem lebendigen bewußten Wesen ist die Existenz, die Dinglichkeit sich selber zur Aufgabe geworden. Wir Lebendige haben es nicht so gut und gehen nicht so unbekümmert frei unsren Weg wie die große Sonne und die andern Gestirne und unser eigner Stern dies zu tun scheinen; wir habens nicht so bequem wie die Pflanzen auf ihrem Nährboden es zu haben scheinen, aus welchem die ihnen gemäßen Säfte in sie hinauf angezogen werden; wir sind getrennt von diesem festen Nährboden der Erde und müssen uns die geeigneten Dinge, die wir zur Nahrung und sonstwie gebrauchen, selbst aufsuchen, wo wir sie antreffen. Dazu sind wir nun freilich in den Stand

gesetzt. Denn wir haben Beine und Füße, womit wir die Freiheit gewonnen haben, uns vom Platze zu bewegen zum Nützlichen hin und vom Schädlichen weg, und mit Händen können wir des Lebens Nötigkeiten ergreifen, können sie mit uns fortführen und zur Verwendung bringen. Das Fühlen gibt dem Wollen die Motive: daß wir mit den Füßen unser eignes Ding bewegen, wie wir es gebrauchen, und ebenso mit den Händen die andern Dinge bewegen. Für das Übrige sorgt dann ohne Zutun des Wollens die Natur unsrer organischen Dinglichkeit selber, zunächst in unsrem Magen und in den Därmen und durch alle die vielen rein vegetativen und vitalen Prozesse des Leibes, worin sich dann, nachdem wir sie einmal aneinander gebracht haben, die Dinge von selbst bewegen, wie sie müssen. Aber bis es so weit ist — wie haben wir uns zu mühen „im Schweiße des Angesichts"! und müssen uns dabei noch der uns Ähnlichen erwehren, die eben Das wollen, was wir wollen, und, da wir es schon ergriffen haben, es vor dem Munde uns wegschnappen oder gar uns selber mit all dem Unsrigen verschlingen möchten. Und ungezählten andren Gefahren von allen den durch ihre Vielheit und Mächtigkeit gefährlichen Dingen, die uns Verletzliche, Gebrechliche und so bald der Zerstörung Erliegende rings umdrohen auf Schritt und Tritt, müssen wir vorbeugen und aus dem Wege gehen, und dazu noch schweben wir beständig in Furcht, daß Ungesehenes, Unvorhergesehenes aus dem Dunkel uns treffe und vernichte. Und Nützliches von vielerlei Art müssen wir schaffen, und das Geschaffene erneuen an unsren eignen Dingen und an den Dingen um uns herum — denn nur durch alle diese sind wir; und wir müssen ohne Aufhören sorgen, bald hier bald dort, damit sie durch uns so sind, daß wir durch sie sein können. Keinen Augenblick haben wir Ruhe, denn keinen Augenblick haben die Dinge Ruhe; und kommen nicht aus der Sorgnis wegen des uns Schädlichen und Nützlichen, und reißen uns um die Dinge, und die Dinge reißen sich um uns, — o, diese durcheinander wirbelnde, dichtbesetzte Welt der Dinge, darin keine Lücke entsteht, in die du nicht eindrängen müßtest: die Welt ist ganz ein arges Gedränge, darin will ewig ein jedes an des andern Ort, und besteht ein jedes nur in einem unaufhörlichen neuen Werden durch die Vernichtung und das Erlöschen andrer Dinge in ihm. Unser Leben ist der andern Tod, und unser Tod ihr Leben; wir nehmens von andern, bis wir's zuletzt doch geben müssen. Wir stehen im

schwebenden Kampfe, vom Tode rings umgeben und eng umgürtet, — beständig an der Gurgel hält uns der Tod — in keinem Augenblicke bist du des Lebens sicher, daß es nicht stirbt, und das soll es nicht — was lebt, lebt gern; die Bewegungen der Dinge sollen sterben in dir, du willst nicht sterben in ihnen. Und so denn nun lebst du in der Welt des Wechsels und des Unterganges, darin ist deine Erhaltung, deine Fortdauer dir selber zur eignen Aufgabe gemacht, du Lebendiger; aus dem innersten Zustande dessen, was dahinzieht in dir, kommt es dir, daß du das Geschäft deines Lebens selber besorgst.

12. Der praktische Verstand zeigt dir in dieser Welt des Wechsels und des Unterganges aller Dinge ineinander, in diesem Sturm und Gedränge der allgemeinen Ätherwelt, d. h. der allgemeinen dinglichen Bewegung oder der Kausalität der Dinge, wohinein deine Dinglichkeit sich verwickelt findet — darin zeigt dir der praktische Verstand die Art dieses Verwickeltseins, deine Stellung und deine Aufgabe. Der praktische Verstand ist der Verstand für die Praxis durch Fühlen, Wissen, Wollen. Ich, als Ding, habe in jeder Zeit ein kausales Verhältnis zu andern Dingen, passiv und aktiv. Ich kann und will etwas mit mir, ich muß wollen; von dem Willen wird das Ganze meiner dinglichen Existenz geleitet wie das Schiff vom Steuerruder. Auf die Praxis des Motorischen, darauf kommt es mit dem Ganzen des Verstandes hinaus, dessen dreifache Modifikation wir als Einheit aufgezeigt haben, welche Einheit man sich etwa versinnlichen kann durch die Peripherie, die Radien und das Zentrum der Kugel: die Peripherie entspricht dem Wissen, die Radiensumme dem Fühlen, das Zentrum dem Wollen. Als den einheitlich bewußten innerlichen Zustand unsrer dinglichen Existenz und als das Prinzip ihrer Bewegung innerhalb der allgemeinen dinglichen Bewegung ist nun der praktische Verstand erwiesen, als die Fähigkeit: uns, soweit wir dinglich sind, in der gehörigen Kausalitätsbeziehung zu den übrigen Dingen zu erhalten, uns zu halten, inmitten all des unendlich Fließenden den Haltpunkt des Daseins in uns selber zu ergreifen und uns selber zu führen.

Der praktische Verstand, er ist der Verstand für die Praxis, auch wenn er derselben nicht gerade dient, auch wenn er nicht gerade zu funktionieren scheint, so wie das Auge, als Sehorgan, Auge ist auch während es eben nicht sieht, so wie Bewegung: Bewegung ist auch im Zustande der Ruhe. Er ist der Verstand

für die Praxis, er ist unser Denken der Dinge um unsrer Dinglichkeit willen, oder was dasselbe ist, unser Denken der Ursachlichkeit um unsrer Ursachlichkeit willen, und in solchem Sinne ist es, daß ich von dem intellektiven Denken, welches für die Ursachlichkeit die Hauptrolle spielt, gesagt habe, es sei Naturforschung. Es ist aber dieses intellektive Denken der Vorstellungen oder das Wissen dasjenige, was gewöhnlich ausschließlich Denken oder Verstand genannt wird, so daß also, dieser Auffassung zufolge, der ganze Verstand Naturforschung ist; alle seine Gedanken gehen auf Kenntnis der Ursachlichkeit, um mit dieser Kenntnis eingreifen zu können in das Getriebe der Ursachlichkeiten zum Behufe der Erhaltung unsrer eignen ursachlichen Existenz, und alles so herbeizuführen, wie es uns für diese wünschenswert erscheint. Die Ursachlichkeit ist aber, wie wir wissen, nichts andres wie die Bewegung, — jene Abstraktion der Abstraktionen von der Bewegung, vom Zusammenhange aller nach Geschwindigkeit verschiedenen einzelnen Bewegungen und von ihrem Übergange ineinander nach dem Gesetze der Bewegungsmetamorphose, das ist es, was uns in der Grunderfahrung erscheint als Zusammenhang der Dinge, worin ein Ding als causans auf das andre Ding als causatum wirkt, welches causatum wiederum causans für ein drittes Ding ist usw. Wir gebrauchen es so für die Praxis der Grunderfahrung — es soll nun im Folgenden darauf eingegangen werden, wie alle intellektiven Gedanken auf das Praktische gerichtet sind, und dies dadurch, daß sie allesamt in dem Einen der letzten Abstraktion gedacht werden, — nur durch Zurückführung auf diese Abstraktion und durch ihre beständige Anwendung auf das Besondere ist uns die Regelung der Verhältnisse des Lebens, die Lebensfürsorge, das Leben möglich. Leben und Denken der Lebensfürsorge fallen gänzlich zusammen — jene Mißgeburten, die ohne Hirn und ohne Sinne geboren werden, sterben sogleich wieder. Wer aber recht geboren wird, der wird zum Denken seiner mit den Sensationen durch die Sinne produzierten Vorstellungen, zum Denken der Lebensfürsorge, d. i. zum Kausalität Denken geboren. So denken, das ist leben; Lichtenberg nennt den Menschen ein rastloses Ursachentier, was aber nicht allein auf den Menschen paßt; denn jedes Tier ist ein Ursachdenkendes Ding. Das liegt ihm, das liegt uns in der Grundbedeutung des Wesens, und darauf brauche ich nicht noch einmal ausführlicher zurückzukommen, daß unser Dinge Denken im Wissen

gar nichts andres ist als Ursachdenken, nämlich in den Vorstellungen Ursachen unsrer Sensationen denken, und natürlich um unsrer ursachlichen Existenz willen. Die ursprüngliche Synthesis unsres Fühlens mit Vorstellungsbildern ist es ja ganz allein, weswegen wir überhaupt ursachlich denken. Von unsrer dinglichen Existenz aus, die wir als ursachlich, d. h. als ein Zusammen von Verursachtem und Verursachendem wahrnehmen, übertragen wir dann dies beides, Verursachtsein und Verursachen, auf die übrigen Dinge, und denken ursachlich; ohne welches Denken im intellektiven Wissen wir auch nicht wollen könnten und des treibenden Prinzips für die Erhaltung unsres Lebens beraubt wären, auch nicht das armseligste Leben zu führen vermöchten, auch nicht als roheste Tiermenschen, auch nicht nach Art der übrigen Tiere; denn auch diese leben durch ihr praktisch kausales Denken, ein jedes von ihnen durch das Denken von seiner Art. Unser Denken der ursachlichen Dinge um unsrer Dinglichkeit willen und seine Benutzung zu unsrem Nutzen ist die geheime Springfeder in unsrer Existenz, durch die wir leben; die Ursachlichkeit, als identisch mit der Bewegung, geht uns, wie ich gezeigt habe, durch alle drei Spezifikationen hindurch, wir haben aber auch intellektiv sowohl das abstrakte Denkgesetz von der Kausalität wie auch die sinnenmäßige Erfahrung von ihr auf die allerfesteste und tiefste Weise in uns, das letzte eben wegen der Verzweigung des intellektiven Wissens von der Ursachlichkeit in das Fühlen und in das Wollen hinein: das Primäre von aller Ursachlichkeit ist unser Fühlen, woran wir (vgl. S. 718 f.) unmittelbar Verursachtes haben, und ebenso haben wir unmittelbar Verursachendes, indem wir uns als Handelnde finden, ja wir haben das Verursachende noch tiefer, sehen gleichsam noch tiefer in das Verursachen hinein, indem wir uns v o r dem Handeln als Wollende finden — uns ist das Wollen verständlich als das Gleiche wie das Handeln oder Verursachen, es ist das Verursachen oder Bewegen noch in der Spannung, aber indem wir seiner inne werden, ist uns nun vorher schon bekannt, was da wird (engl. will = werden!). Wir leben aus dem innersten Zustande der Bewußtheit dessen heraus, was mit uns vorgeht, durch unser Denken und unsre Klugheit. Unser Ursachbegriff ist unsre Klugheit. Und es ist kein Mensch so dumm, daß er nicht danach sich entschlösse, dächte und handelte, daß er nicht äße in der Absicht und Erwartung, satt zu werden, daß er nicht arbeiten oder stehlen

sollte, um sich Nahrung und andres Erforderliche zu verschaffen. Nahrung vor allem — darauf geht es hauptsächlich mit der Klugheit unsres praktischen Ursachdenkens; das Kind steckt, was es erfassen kann, in den Mund, alles hat ihm die unmittelbarst praktische Bedeutung, und es war kein übler, und jedenfalls ein denkender Dichter, von dem der Vers herrührt:

> Der nur ist ein großer Mann,
> der vom Himmel nichts erbittet
> außer, was man essen kann.

Ein Jeder sorgt für sein Leben und für seinen Nutzen in Gegenwart und Zukunft — das ist seine Klugheit; daher der vulgäre Sprachgebrauch denjenigen einen Dummen nennt oder auch einen Narren, der seinen Nutzen einem andern gegenüber verabsäumt hat, auch wenn er übrigens als ein sehr kluger und sehr ernsthaft denkender Mann sich erwiesen hat. Und dieser Sprachgebrauch ist völlig im Rechte: hier allein ist eigentliche Dummheit. Alles was die Menschen sonst wohl dumm nennen, ist relativ dumm, von irgendeinem höheren oder vermeintlich höheren Standpunkte angesehen, nur diese Dummheit, die reelle Selbstschädigung zur Folge hat, ist wahre Dummheit an sich selbst, ist allein eigentliche Dummheit; wer sich durch seine Dummheit nicht schadet, der ist immer noch klug genug. Es liegt in jener vulgären Redensart anerkannt der Endzweck des Denkens, der auf keine Weise verfehlt werden dürfe: die Lebensfürsorge. Wer dafür nicht tauglich ist, dessen wird gespottet, sogar wenn er durch Betrüger zu Schaden gekommen ist; trotzdem heißt er der Reingefallene, der Dumme, und trotz seiner sonstigen Klugheit. Was nützt ihm seine Klugheit, wenn sie ihm nichts nützt? Das Denken soll nützen. Übrigens auch, daß man Späße, weil sie unnütz sind, Dummheiten nennt, gehört hierher.

13. Wir leben aber tatsächlich, indem wir solcherart dem Ursachbegriff folgen, wie schon das Wort Ursach*begriff* besagt, nicht allein aus dem Bewußtsein dessen heraus, was mit uns sinnenmäßig vorgeht, sondern aus der Abstraktion, aus der obersten Abstraktion von der Bewegung heraus, aus dem Grundgesetze des Denkens heraus. Dieses Grundgesetz ist wahrhaft das Herz des Denkens, und alle die übrigen Denkgesetze sind die Adern, die von ihm aus in alle Teile unsres Lebens führen und es erhalten. Es ist das abstrakte Grundgesetz von der Bewegung, das, als Ursachlichkeit, von allen Menschen ausnahmslos, auch

vom ganzen Volke gedacht wird. Es äußert sich denn auch dieses Denken in allen Menschen ausnahmslos mit dem Charakter der Abstraktion, und ist also nicht aus der Erfahrung geschöpft; denn alle Menschen sind von der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der ursachlichen Verbindung aller Dinge durchdrungen. So fest vertrauen sie auf diese Abstraktion von der Bewegung, nämlich darauf, daß die Bewegung nirgendwo jemals aufhört und darauf, daß der Zusammenhang der Bewegungen stets gesetzmäßig sei und in Allem regelmäßigen Lauf halten werde, — so unerschütterlich ist darauf ihr eingeborenes Vertrauen, daß alle Menschen im Denken der Dinge, wo ja die Bewegungen als Ursachlichkeiten gedacht werden, auch im naivsten Denken der dinglichen Grunderfahrung, stets nach Ursachen fragen; und gibt es sonst nichts, was allen Menschen ohne Ausnahme absurd erscheint, so ist dies doch der Fall mit der Zumutung, etwas sei ohne Ursache — auch das Warumfragen der Kinder gehört hierher: es ist endlos, weil der in ihnen vorhandene abstrakt formale Zusammenhang des ursachlichen Denkens ausgefüllt sein will mit konkretem Inhalte*). Alle Menschen fragen,

*) Es regt sich so lebhaft, und das Lernen ist in der Kindheit und überhaupt in den Jahren des Wachstums so viel leichter, weil, wovon ja das Denken des Wissens und Erinnerns abhängt, mehr und stärkere Eindrücke des Fühlens empfangen werden, oder, was dasselbe ist: weil die physiologischen Prozesse reger verlaufen. Im Alter wird das Gehirn härter und spezifisch schwerer, das heißt: es verliert an Leichtigkeit des Bewegtwerdens. Die Gedankenverbindungen erhalten etwas Starres, den alten Menschen finden wir in seinem Ideenkreise abgeschlossen und neuen Ideenverbindungen unzugänglich. In seinen Gedankenresultaten bleibt er klar, doch zeigt sich der Verfall an der Schnelligkeit, womit neu zugeleitete Daten wieder vergessen werden: die neuen Erfahrungen machen keine ausreichenden Sensationen mehr, dafür kommen immer wieder die alten und die ältesten herauf, die mit den stärksten Sensationen der Erinnerung verbunden gewesen sind. Die Greise von Gedanken zeigen sich am lebenskräftigsten, die jugendlichsten Kinder der Erinnerung sind die lebensschwächsten in der Gedankenfamilie des alternden Menschen; er schwätzt vom Alten, denn nur an dieses erinnert er sich, nicht auch an sein Schwätzen davon, und immer mehr steigert sich (im Gegensatz zum frischen Gedächtnis des erst auflebenden Kindes) die Gedächtnisschwäche für die Daten. Er kann sich in seinem Wissen auf die Vorstellungsbilder nicht besinnen, ihm bleibt nur das sensitive Gedächtnis, die Erinnerung an die Sensation, die damit verknüpft war (vgl. S. 724 f.). Zuerst vergessen werden Eigennamen und demnächst überhaupt die Namen der Dinge — warum? weil diese

suchen nach Ursachen, setzen sie stets überall voraus, — auch der eigentliche Grund des Aberglaubens liegt ja in dem Ursachfragen, indem die Menschen, um nur der Unruhe und den Qualen dieses ihres unbefriedigten Grundbedürfnisses zu entgehen, auf Mirakelursachen geraten, und in Verkennung der relativen Bedeutung des kausalen Denkens dasselbe nicht beschränkt halten auf seine eigentliche Sphäre, ihm keinen Einhalt tun und ihm auch dahin folgen, wo es gar nicht anwendbar ist, indem sie die Welt der Dinge, die Totalität des Verursachenden und Verursachten zu einem selber Verursachten machen und dafür ein Verursachendes fingieren. Wir, die wir das Relative als relativ und auf dem Grunde des geistig Absoluten denken, können gar nicht auf solche Frage nach einer Ursache für die relative Wirklichkeit der dinglichen Bewegung gelangen, weil wir verstehen, daß Ursache dasselbe ist wie Bewegung, und weil wir unsern allerletzten Frieden in etwas ganz andrem finden als in einer kausalen Erklärung und am allerwenigsten in einer so grundverkehrten und unsinnigen einer gar nicht vorhandenen Kausalität. Aber sie haben ein solches andres Denken, wovon wir bei der Fakultät des Geistes handeln werden, nicht: sie haben nur Verstandesdenken, richtigen und verkehrten Gebrauch des Verstandesdenkens, welches Verstandesdenken ursachlich eingerichtet ist; daher nun auch ihr verkehrtes Denken gar nichts andres sein kann wie Denken ebenfalls von Ursachlichkeit, von verkehrter Ursachlichkeit, was es denn auch überall ist (so wie auch das irrige Denken in der irrigen Verbindung des Ursachlichen besteht — über den Unterschied zwischen dem Irrigen und dem eigentlich Verkehrten vgl. Ankündigung S. 18), und deswegen bleiben sie auch so sehr hartnäckig bei ihrem verkehrten Ursachlichkeitsdenken wie bei dem richtigen. Die Verkehrtheit und Unsinnigkeit ihrer abergläubischen absoluten Ursachen, ihrer Welturheber und ihrer Weltentstehungen ist ihnen unzählige Male dargetan worden, aber immer fruchtlos: in irgendeiner Form kommen sie allezeit wieder darauf zurück, sie können gegen die zwingende Anforderung nach einer Ursache nicht an. Niemand läßt von verkehrter oder

---

am wenigsten Verbindung mit der Sensation hatten, äußerlich und zufällig sind. Auch viel Andres, z. B. Geschichtszahlen, vergißt man aus dem gleichen Grunde und braucht dazu gar nicht erst alt zu werden.

irriger Ursache ab, als bis er die richtige gefunden hat, oder bis er gefunden hat, daß hier der Fall ist, wo Ursachlichkeit nicht anwendbar sein kann.

Wir halten noch beim Denken des praktischen Verstandes, und genug denn also, daß aller Menschen Denken im praktischen Verstande identisch ist mit dem Ursachlichkeitsdenken. Alle Menschen denken und handeln durchaus und immer ursachlich und stützen sich dabei zur Rechtfertigung auf zureichende Gründe oder doch auf solche, die sie dafür halten; obwohl sie nicht immer die angeben, von denen sie bestimmt wurden, und auch keineswegs immer deutlich wissen, welche das sind. Die Meisten denken und sorgen dumpf und vielfach trübselig und auf unglückliche Art, in der Vermischtheit des Rechten, Irrigen und Verkehrten, verwechselnd das Wertvolle mit dem Zwecklosen und Unsinnigen und das für den Augenblick Nützliche, in seinen späteren Folgen aber sehr Schädliche, mit dem wesentlich Nützlichen, verkennend vor allem vielfältig auch dies: daß sie mit störendem Eingriffe in das Leben andrer Menschen gewöhnlich statt des erhofften Vorteils am Ende selber nur Verkürzung und Schaden finden. Sie denken nicht richtig, und das rächt sich. Die Natur spricht es so streng wie laut und unmißverstehbar aus: daß wir leben aus unsrem Denken heraus, und daß sie allein das richtige Denken liebt, das irrige und verkehrte Denken aber verabscheut und bestraft, und so sage ich immer wieder dieses Wort: Was du nicht richtig denkst, das mußt du verkehrt leben; diese Züchtigung ist deinem unrichtigen Denken angeheftet. Denn es ist Denken nicht des Wirklichen und Handeln gegen das Wirkliche: es schätzt die Bewegung ab und greift ein in sie auf falsche Weise — das ist es, was sich rächt. Das richtige Denken ist immer Denken des Wirklichen — Nunquam aliud natura, aliud sapientia dixit hat diesen Sinn oder überhaupt keinen, und allein in dieser Auslegung auch hat Senecas Wort einen Sinn: Si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi! womit freilich in der Form einer allgemeinen Vorschrift nicht viel auszurichten geht; denn Denken ist richtig oder nicht richtig, und das nicht richtige, das Dagegendenken gegen das Wirkliche läßt sich von einem nicht richtig und also Dagegendenkenden so wenig korrigieren wie damit die Bewegung des Wirklichen bezwungen und abgelenkt werden kann. Was immer die Menschen ausrichten, das ganz gewiß richten sie nur aus

dadurch, daß sie sich der Natur unterwerfen und ihr nicht richtiges Denken über dieselbe verbessern, also indem sie richtig denken, womit sie niemals anderes denken als das Wirkliche. Das richtige Denken ist das Wirkliche der Bewegung, worin diese, als innerlich bewußter Zustand der Bewegung, ungestört sich selber denkt, nämlich Bewegung als Fühlen bewußt denkt, und mit dem Fühlen Vorstellung für das Wissen produziert — daher kann nichts als Vorstellung gedacht werden, dem nicht Wirkliches entspricht, jede wahrhaft gedachte Vorstellung schließt deswegen die wirkliche Existenz ein. Und dies noch nebenbei hier zu sagen: die Vorstellung des vollkommensten Wesens, des Allergrößtdenkbaren (quo majus nihil cogitari potest) nach Anselms Gottesbeweis, schließt ebendeswegen die Existenz nicht ein: weil es sich dabei nicht um eine richtig gedachte Vorstellung handelt, die mit einer Sensation in uns produziert worden ist, sondern um eine verkehrte.

Mögen nun aber auch die Menschen richtige oder irrige oder gar verkehrte, absolute Ursachen annehmen, jedenfalls steht ihnen die ausnahmslose Geltung der Ursachlichkeit fest. Sie sagen tausendmal, daß sie die Ursachen nicht kennen und daß sie keine Hoffnung haben, sie jemals zu finden, dagegen nicht ein einziges Mal, daß keine vorhanden sei: eine von den ihnen bekannten oder von den unbekannten Ursachen muß es sein, denn jede Erscheinung ist ein Bewirktes, wozu ein Bewirkendes gehört, womit sie in Einem Bewegungszusammenhange steht — das ist die Abstraktion, die in ihnen Allen liegt, und von der sie unverbrüchlich die Anwendung machen. Ganz ebenso wie auch die sinnenmäßige Grunderfahrung von der Ursachlichkeit ihnen unverbrüchlich gilt jederzeit; schon nach einmaliger Noterfahrung, überhaupt in allen wichtigen Fällen nach einmaliger Erfahrung erwarten sie von der gleichen Ursache für alle folgenden Fälle die gleiche Verursachung, und verhalten sich danach, und müßten ja auch verzweifeln, da sie mit ihrem Leben auf das ganz bestimmte Bewirktwerden und Bewirken angewiesen sind, wenn dies nicht in Bestimmtheit berechenbar, sondern willkürlich wäre. Ein gesunder Verstand zweifelt im geringsten niemals an der allerstrengsten Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens und wird ausnahmslos darauf rechnen, daß Wasser naß mache, Feuer brenne, die Verbindung von erhitztem Schwefel und Quecksilber Zinnober ergebe. Und alle Menschen also ohne Unterschied

verfahren in concreto kraft der in ihnen liegenden generellen Abstraktion von der Bewegung oder Kausalität, und leben um so besser, je richtiger sie von dieser Abstraktion die Anwendung machen, je klüger sie sind. Wobei natürlich, soweit es auf die Klugheit des Benehmens in der menschlichen Gesellschaft ankommt, unter Klugheit immer nur Klugheit je in ihren Kreisen zu verstehen sein kann, und es mit zur Klugheit eines Klugen gehört, daß er seinen Kreis sich suche. Was man die Menschen wohl reden hört: „Dummheit komme überall fort", „Je dümmer der Mensch, desto größer das Glück", das ist zum Teil nur so hingeredet in Gedankenlosigkeit, und zum andern Teil entspringt es aus dem Neide auf fremdes Wohlergehen und aus dem Bestreben, das Ansehen und die Verdienste des Andern nach Möglichkeit herunterzudrücken.

14. Ganz gewiß und wahrhaftig von der Abstraktion der Bewegung (in der Form der Ursachlichkeit) werden sie allesamt geführt, nicht von der Sinnenerfahrung — die Menschheit würde im Augenblicke sterben und verderben, wenn der Wahnsinn über sie käme, sich ganz und gar nur auf die Sinnenerfahrung zu stellen, und es gäbe auch keine Wissenschaft, wenn es wahr wäre, was ich vor wenigen Stunden erst wieder bei solch einem wissenschaftlichen Empiriker gelesen habe, daß er „mit fünf gesunden Sinnen zu Resultaten des exakten Denkens gelange" — aber warum lese ich's auch?! Es kommt mir auch nicht etwa in den Sinn, von neuem auf dieses Thema eingehen zu wollen, das ich gründlich genug behandelt zu haben glaube, derart, daß keinem Denkenden, der ohnehin weiß, die Induktion könne ihrer Natur nach niemals zu einem Abschlusse gelangen, daher sich auch aus ihr keine Denkgeneralisationen ableiten lassen — daß keinem Denkenden ein Zweifel geblieben sein wird. Ich habe nicht allein dringend und zwingend darauf hingewiesen, daß die leitenden Generalisationen in unsrer Erfahrungswissenschaft Denkgesetze sind, die gar nicht der Erfahrung, der voraufgegangenen wissenschaftlichen Spezialforschung entnommen werden können, sondern ich habe auch historisch aufgezeigt, woher sie tatsächlich entnommen sind, nämlich den Denkern, die sie formuliert, formuliert und keineswegs neu hervorgebracht haben, und ganz gewiß nicht aus der Sinnenerfahrung hervorgebracht haben, wenn sie ihnen auch an ihr zum Bewußtsein gelangten. Wissenschaft ist, wie ich weiter gezeigt habe, Anwendung des abstrakten

Denkens von der Bewegung in den Formulierungen der Denker, eigentliche Wissenschaft ist mithin, ihrem Wesen nach, abstrakt und sehr weit entfernt davon, bloße Anhäufung von Daten zu sein, dessengleichen überhaupt im Denken unmöglich, da alles Wissen, jede Erfahrung: Gedachtwerden der Daten (der Vorstellungsbilder durch die Sinne) i n dem abstrakten Denken ist, welches nicht aus den Daten besteht und nicht aus ihnen hervorgebracht wird, also zu einem jeden von ihnen hinzugebracht werden muß. Wahnsinnig, sage ich, würde die Menschheit geworden sein, versuchte sie es jemals ernstlich, sich ganz und gar lediglich auf ihre rein ausgespelzte Sinnenerfahrung zu stellen. Sollte sie damit am Leben bleiben können, so müßte jeder Mensch, bei jeder Erfahrung von einer Art, aller Erfahrungen dieser Art sich versichert haben, so müßtens die Menschen in allem machen gleich jenem klugen Bedienten, der zu seinem Herrn von den Zündhölzern sagt: „Diesmal sind sie aber ganz gewiß gut: denn ich habe sie alle durchprobiert", so müßte jeder Mensch für das was er zu tun und zu lassen hat, sämtliche Erfahrungen in einem vorgängigen Sinnenleben bereits einmal gemacht haben und sie allesamt in der Erinnerung tragen, und daß ein solcher Mensch existieren könne, und wie er denn wohl in dem ersten Sinnenleben, wo er doch erst die Summe der Erfahrungen von neuem zu machen hätte, existenzmöglich sei — davon gibt es nicht einmal ein Märchen.

Wohl aber gibt es ein feines und für alle Empiriker sehr beherzigenswertes Märchen von einem erzempirischen Dummerjahn, der tatsächlich alles aus der Erfahrung zu wissen verlangt und sich gar nichts aus dem eigensten abstrakten Denken holt. Wir wollen es hören, — es wird uns willkommen sein, zugleich als nachträgliche Illustration zu den früheren Ausführungen gegen einen gewissen Schlag von Empirikern, und nicht weniger zugleich auch für Kommendes, nämlich zur Verdeutlichung dessen, was in der Pneumatologie als letzte Erklärung unsres praktischen Denkens geboten wird, woselbst man an unsre Stelle hier sich erinnern wolle, — also dreifach willkommen mag uns sein, zu hören das

Märchen vom Frieder und dem Catherlieschen.

So hießen ein Mann und eine Frau, die waren junge Eheleute. Und der Mann, der Frieder, wollte eines Tages zu Acker und trug seinem Catherlieschen auf, es solle, bis er zurückkomme, für etwas Gebratenes und für einen frischen Trunk Sorge tragen, und das versprach das Catherlieschen auch und wollte alles recht machen. Tat auch sehr schön, als

die Essenszeit herankam, eine Wurst und Butter in die Bratpfanne und die Pfanne aufs Feuer, und derweil es nun briet und brutzelte, ging sie mit einer Kanne in den Keller und zapfte Bier. Darüber hörte sie von oben ein Geräusch wie von dem Hunde, der nicht beigetan war, und als sie hui! die Kellertreppe wieder hinauf war, sah sie den auch schon mit der Wurst auf und davon jagen. Catherlieschen hinterdrein, über Felder und Äcker, aber sie konnte ihn doch nicht kriegen und mußte endlich erschöpft heimwandern. Inzwischen war aber im Keller das ganze Faß ausgelaufen, denn Catherlieschen hatte den Hahn offen gelassen, und der ganze Keller stand voll Bier. Da holte aber Catherlieschen den Sack mit schönem Weizenmehl vom Boden und warf ihn gerade auf die Kanne voll Bier, daß die auch noch umstürzte, und verteilte das Mehl im ganzen Keller, bis alles trocken und sauber aussah, und freute sich dann gewaltig seiner gelungenen Arbeit. Mittags kam der Frieder heim, und als er nun das Gebratene und den Trunk verlangte, da erzählte Catherlieschen, wie es mit allem gegangen sei. Sprach aber der Frieder: „Catherlieschen, Catherlieschen, das hättst du nicht tun müssen! hättst den Hund beitun müssen, damit er die Wurst nicht fressen konnt, hättst den Hahn umdrehen müssen, damit das Bier nicht auslaufen konnt, und unser feines Weizenmehl, das ist doch nicht, um den Keller aufzutrocknen, sondern damit wir davon Brot backen und essen!" — „Ja, Friederchen," sagte da das Catherlies, „das hab ich nicht gewußt, hättest mirs alles sagen müssen." Bald darauf vergrub der Frieder einen Topf mit Gold im Stall unter der Kuhkrippe und sprach zum Catherlieschen: „Daß du mir aber ja davon bleibst, sonst geht dirs schlimm!" Und blieb auch davon, aber als Krämerleute kamen, die ihr Näpfe zum Kauf anboten, sagte sie, sie habe kein Geld, aber sie sollten nur im Stall unter der Kuhkrippe graben, da würden sie einen Topf finden, sie selber dürfe nicht dabei gehen. Die Spitzbuben ließens sich nicht zweimal sagen, sie gruben und fanden und liefen mit dem Schatz davon. Als der heimgekommene Frieder es erfuhr, sagte er: „Ach, Frau, das hättst du nicht tun dürfen; wenn du nicht dabei darfst, wie darfst du denn fremde Leute dabei lassen und zusehen, wie unser Gold gestohlen wird — das war ja all unser Vermögen, und wovon sollen wir nun leben?" — „Ja Friederchen", antwortete sie, „das hab ich nicht gewußt, hättst mir alles sagen müssen." Doch wollten sie nun eiligst den Dieben nach und sie einholen. „Nimm aber Brot, Butter und Käse mit, daß wir unterwegs zu essen haben", sagte der Frieder. Sie gingen, Catherlieschen mit Brot, Butter und Käse hinter dem Frieder her, der besser auf und zu Fuß war. An einem Berge sah Catherlieschen zu beiden Seiten des Weges tiefeingeschnittene Räderspuren. „Ach, wie sie das arme Erdreich grausam zerschunden haben, das wird sein Lebtag nicht wieder heil", dachte sie, nahm voller Mitleid ihre Butter und bestrich die Gleise, damit sie von den Rädern nicht so gedrückt würden. Beim Bücken aber rollte ihr ein Käse aus der Tasche den Berg hinab. „O weh", sprach Catherlieschen, „aber ich hab den Weg schon einmal herauf gemacht, es mag ein andrer hinlaufen und ihn wiederholen". Also ließ es noch einen zweiten Käse hinuntertrudeln, und als nichts wieder zurückkam, auch noch die vier andern Käse, lauerte drauf noch ein Weilchen und sprach dann: „Nun, ihr könnt mir nachlaufen, ihr habt jüngere

Beine als ich". Dann traf sie auf den Frieder, der stehen geblieben war, bis sie herankam, weil er gern essen wollte. Sie reichte ihm das trockene Brot und erzählte, wie sie es mit der Butter und dem Käse gemacht habe. Der Frieder aber sagte: „Catherlieschen, Catherlieschen, das hättst du nicht tun müssen, hättest nicht die Butter an den Weg schmieren dürfen, denn die war ja für das Brot bestimmt, und hättst nicht sollen die Käse den Berg hinunter lassen, denn die Käse rollen wohl den Berg hinunter, aber nicht wieder hinauf und kommen nimmer von selber hinter dir her gelaufen." — „Ja, Friederchen, das hab ich nicht gewußt, hättst mir alles sagen müssen." Und endlich gar einmal, da das Catherlieschen auf dem Felde Frucht schneiden soll, schneidets und schneidets und schneidets und kommt nicht aus dem Schneiden heraus und schneidet halb träumend all seine Kleider entzwei, Schürze, Rock und Hemd; schläft darüber ein, wacht wieder auf, in der Nacht, die mittlerweile hereingebrochen ist, erblickt sich zur Verwunderung so seltsam und halbnackigt und spricht zu sich selber: „Bin ichs oder bin ichs nicht? Ach, ich bins nicht!" Ging ins Dorf, klopfte an ihres Mannes Fenster und rief: „Friederchen, möcht gern wissen, ob Catherlieschen drinnen ist? — „Ja, ja", antwortet der, „es wird wohl drinn liegen und schlafen." — Sprach sie: „Gut, dann bin ich gewiß schon zu Haus", und lief fort.

So verspottet das Volksmärchen — aber es ist ein merkwürdiges Märchen, nicht wahr? Es ist gar nicht wie wohl andre Märchen sind, ganz absonderlich ist es. Es passiert hier nichts Wunderbares. Wär das, so würden wir uns nicht verwundern. Wir verwundern uns nicht über das Wunderbare im Märchen, so wenig wie sich die Menschen des Märchens darüber verwundern: das Märchen hat die unmögliche Welt zu seinem Gegenstande, die Welt des Märchens ist die Welt des Wunderbaren, wir erwarten es im Märchen, wir verlangen, daß im Märchen dem gewöhnlichen Menschen Ungewöhnliches, Übernatürliches in der Welt der Dinge mit diesen Dingen widerfährt. Hier jedoch geht es anders. Es treten keine übernatürlichen Mächte auf, es geschieht gar nichts Besonderes mit den Dingen, die völlig gewöhnlich bleiben wie in unsrer gewöhnlichen Welt: was aber ungewöhnlich, fremdartig und seltsam ist, so daß wir darüber uns höchlich verwundern, das ist die Denkweise des Catherlieschens über die Dinge. Sie weiß gar nicht, wie die Dinge in unsrer gewöhnlichen Welt sind und sich verhalten, sie weiß es nicht aus sich selber, sie weiß es nicht aus ihrem eignen abstrakten Denken, und man hätte ihr jedesmal sagen sollen, wie es in allen den einzelnen Fällen mit der besonderen Erfahrung kommen würde. Das nun ist in der Tat etwas absonderlich Ungewöhnliches, es ist das gerade umgekehrt Ungewöhnliche zu dem gewöhnlichen Ungewöhnlichen

in den Märchen: das Wunderbare ist hier nicht draußen, objektive in der Welt der Dinge, sondern drinnen in Catherlieschens Denken, Catherlieschens Dummheit ist das Wunderbare. Wenn aber der Verstand da drinnen nicht in der Ordnung ist, das ist so mirakulös als wenn's in der Natur da draußen nicht in der Ordnung ist; das Volksmärchen anerkennt das, und anerkannt sind deswegen Märchen von zweierlei Art, je nachdem es entweder draußen oder drinnen mirakulös hergeht. Die gewöhnlichen Märchen sind von der ersten Art, die von der zweiten Art sind selten, obwohl sie eine besondere Art bilden, und die Märchen nach diesen beiden Arten eingeteilt werden können; zu den ungewöhnlichen von der zweiten Art gehört z. B. Hans im Glücke. Aber mit Catherlieschens Dummheit ist es noch etwas ganz besonders Ungewöhnliches, so daß dieses Märchen zu einer parodischen Kontrafaktion in der von uns bezeichneten und nun noch näher zu bezeichnenden Weise gemacht erscheint. Catherlies ist dumm, sehr seltsam dumm; man meint, vom Essen und Trinken abgesehen, könnt sie den Kopf entbehren, wenigstens hat sie über der Nase, ubi judicium, ein Loch im Kopfe — sie ist mehr als dumm, wie ihr Ende zeigt. Sie weiß in keinem Falle, wie die Dinge wirken, wie sie zu gebrauchen sind, und wie man sich unter ihnen, je nachdem die Bewirkungen zusammentreffen, mit Klugheit zu benehmen hat, sie denkt nicht eigentlich, sie will in jedem Falle feste Erfahrungen und festgestellte Erfahrungsverbindungen, sie will ganz konsequent vollendeter Empiriker sein? Das geht eben nicht, die Erfahrungen tuns nicht: das Denken, der Zusammenhang der abstrakten Gedanken im Systeme des Denkens ist nötig! Das Denken, das kausale Denken besteht nicht aus den Sinnenerfahrungen allein, damit reicht man nicht aus: die ganze Summe aller Sinnenerfahrungen ist nichts ohne die unabhängig von aller Sinnenerfahrung und vor aller Sinnenerfahrung in uns vorhandenen Abstraktionen, in denen mehr Erfahrungen liegen als das Individuum gemacht hat und jemals machen kann. Die kausale Verbindung der Elemente unsrer Sinnenerfahrung geschieht in der Einheit unsres abstrakt kausalen Denkens, die unterhalb der Vorstellungswelt unsrer sinnenmäßigen Grunderfahrung und der Erinnerung an dieselbe vollzogen ist. Die stammt aus einer ganz

andern Erinnerung und ist von umfassenderer Erfahrung; und in ihren Zusammenhang muß jede Sinnenerfahrung aufgenommen werden. Catherlies aber hat nicht solches Denken, sie denkt nicht richtig, sie denkt nicht richtig kausal. Nicht weil sie sich irrt, wie es wohl jedem begegnen kann: sie denkt überhaupt niemals richtig, sie denkt nicht richtig praktisch, sondern sie denkt parapraktisch, und es gibt kein Mittel gegen ihr Gebrechen; das Universalmittel, das abstrakt einheitliche Gedankensystem der Ursachlichkeit, und daß an den Erfahrungen der Sinne der abstrakte Zusammenhang in ihr erweckt werden kann — daran fehlt es bei ihr. Daher erblickt sie die Erfahrung nicht im rechten Lichte, und kann die Erfahrung sie nichts lehren. Die Beziehung der Vorstellungsbilder, welche im vernünftigen Denken die rechte kausale ist, findet sich bei ihr überaus lose, unsicher und zufällig, ihre Vorstellungen und Gedanken rücken nicht in die gehörige Ordnung des normalen Einheitsdenkens ein, sie stellt verkehrte Beziehungen her, und das Unzusammenpassende wird von ihr nicht als unpassend und komisch empfunden (der normal denkende Mensch lacht über Vorstellungen, die nicht in der gehörigen Ordnung verbunden erscheinen), im Gegenteil, als vernünftig, und die Folge davon ist all die praktische Benachteiligung: sie erfährts, daß was wir nicht richtig denken, wir verkehrt leben müssen — Menschen sind Dinge, die sich vernünftig und unvernünftig benehmen, je nachdem sie denken, d. h. je nachdem sie richtig oder verkehrt ursachlich denken; je nachdem werden sie's genießen oder büßen, sie selber und alle, die von ihnen abhängig sind und zu ihnen halten. Catherlies ist ein unvernünftiges, dummes Ding, mehr als dumm — so daß durchaus notwendig der Fortgang erscheint, den es mit ihr nimmt: daß sie nämlich schließlich das Bewußtsein der Identität mit sich selbst verliert. Denn dieses Bewußtsein, das Ich, ist nichts anderes wie das abstrakt gewußte Kausalverhältnis aller Vorstellungen und Gedanken in der gehörigen Gruppierung, Ordnung und im Zusammenhange untereinander, und zwar mit durchgehender Beziehung auf den Mittelpunkt der infolge ihres Fühlens wissenden und wollenden und für ihr Fühlen wollenden Existenz. Der einheitlich kausale Zusammenhang ist in jedem Augenblicke konzentriert zum Ich der Persönlichkeit, welches in allem Einzelnen des Denkens sich regt, und welches durch alles Einzelne des

Denkens motiviert wird. Im Catherlies ist der Zusammenhang der Vorstellungen und ihr Zentrum der Beziehung auf das fühlende Ich verloren, darum geht Catherlies sich selber verloren, wird sich selber entfremdet, das heißt: ihr Fühlen ist getrennt worden von ihren Vorstellungen; die Verbindung der Vorstellungen des Wissens beruht, wie uns bekannt ist, auf ihrer Verbindung mit den Sensationen. Und so zeigt das Ende des Catherlies, was es mit ihrer Dummheit für eine Bewandtnis hatte. In der voraufgehenden Zusammenhangslosigkeit ihrer Vorstellungsbilder kündigte sich an, was kommen mußte: es ist mit dem Catherlies der Fortgang von der Dummheit des Denkens zur Krankheit des Denkens; was als Dummheit erschien, war bereits Krankheit, ihr Bewußtsein verfällt der Auflösung, noch bevor es vollkommen wach geworden ist. Auf dieses Ende nun, das es mit ihr nehmen muß, brauchen wir hier kein Gewicht zu legen; auch davon abgesehen ist uns Catherlies eine vortreffliche psychologische Figur. Ihr Fall ist der einer tatsächlich konsequenten Anwendung des Grundsatzes: Alles aus der Erfahrung! Man braucht eben nur diesen Grundsatz wirklich einmal ganz und gar konsequent angewandt zu denken, so hat man damit schon seine Ungereimtheit vor Augen. Catherlies bietet das Karikaturbild eines Menschen, der nicht aus eigner Selbständigkeit innerhalb des kausalen Denkens den einen Fall mit dem andern gehörig zusammenarbeitet, der vielmehr, statt der Erfahrung im Denken und statt des Denkens der Erfahrung, nur Erfahrung will und, mit unsinnigem Verlangen, die sämtlichen besonderen Fälle der Erfahrung und ihre jedesmalige Verbindung überliefert haben möchte, damit er sich praktisch danach richten kann, und der also nicht aus der Abstraktion der Kausalität lebt.

15. Ich sage immer ohne weiteres: aus der Abstraktion der Kausalität, und glaube dies in dem Sinne, wie es gemeint ist, bereits in den voraufgegangenen Betrachtungen gerechtfertigt zu haben: die Bewegung wird in der Grunderfahrung als Kausalität von Dingen gedacht, und zwar durchaus im Charakter der Abstraktion, als allgemeingültig, notwendig, apodiktisch, als das Begrifflich-Allgemeine, worin alles Besondere gedacht wird. Kausalität, sage ich nun noch einmal, wird von der ganzen Menschheit, auch vom ganzen Volke gedacht, ist nicht, wie das geistige Denken, das Eigentum nur einzelner Menschen, ward auch nicht, wie mit den besonderen wissenschaftlichen Abstrak-

tionen der Fall, erst infolge dieser oder jener empirischen Anwendung im Denken der Allgemeinheit erweckt, sondern wurde seit immerher von allen gedacht, (was ein jeder ohne weiteres zugeben wird, der nur den Unterschied macht zwischen den besonderen Ursachlichkeiten der Erfahrung, deren Kenntnis natürlich nur in dieser gefunden wird, und der Abstraktion von der Ursachlichkeit), und muß von allen gedacht werden; sonst wäre Denken und Leben unmöglich. Denn Denken, ohne welches Leben unmöglich ist, ist nur möglich dadurch, daß alles Gedachte in den Zusammenhang der Abstraktion erhoben wird. Es gibt aber keinen andern Zusammenhang des Gedachten als den der Bewegung nach dem Grundgesetze, worin das Denken sich in seiner eigentlich abstrakten Wahrheit findet; und ob nun auch das Leben nach der sinnenmäßigen Erfahrung die Bewegung als Kausalität von D i n g e n denkt, so denkt es damit doch den gleichen Zusammenhang wie den in der eigentlichen Abstraktion bestehenden, denkt ihn auch nicht als Gedachtes aus der Erfahrung, sondern in der Einheit der Abstraktion. Es kann überhaupt (vgl. S. 169) alles Besondere nur im begrifflich Allgemeinen, und dieses wieder nur im noch Allgemeineren, und zuletzt alles nur in dem Allerallgemeinsten des Denkens gedacht werden, worin das unendlich Mannigfaltige, eins an das andere sich schließend, gehalten und zur Einheit zusammengefaßt wird. Der Verstand ist Einheit, ohne Einheit wäre er gar kein Bewußtsein — das Bewußtsein beginnt damit zu schwinden, daß die Gedanken, daß die Vorstellungsbilder sich isolieren und der Zusammenhang zerreißt. So ist es beim Einschlafen, gar nicht anders auch bei der krankhaften Umnachtung des Denkens. Den konstanten Zusammenhang des Bewußtseins nun, in dem bald das eine bald das andere von Beziehungen mit größerer oder geringerer Energie deutlich hervortritt, erkennen wir als Kausalität, die um alles nicht etwa nur als ein Element unsres Denkens neben andern Elementen betrachtet werden darf. Nun ich meine, wir haben dafür gesorgt, daß man so nicht sie betrachte und durchaus begreife, daß das ganze Denken des Wissens von Vorstellungen bestehe aus Kausalität, wie der Wald aus Bäumen und wie das Körpergefühl aus Gefühlen; wir haben eingesehen, daß die Vorstellungen allesamt das Ursachliche unsrer Gefühle sind, mit diesen in unsrem Bewußtsein des Bewegungsdenkens verbunden nach dem Zusammenhange von Ursache und Bewirktem, in Einer Bewegung;

und außer diesen gewußten Vorstellungen, für deren Vorhandensein in unsrem Wissen das Fühlen die Bedingung ist, gibt es nichts in unsrem Wissen, weder wenn dieses sehr bestimmt und deutlich, noch wenn es sehr dunkel ist. Wir wissen nur von (untereinander zusammenhängenden) Vorstellungsbildern in Beziehung auf unser Fühlen; dies ist das Wissen, wovon die Menschen geleitet werden, und welches ihnen das Leben gibt. Das Wissen ist überall nichts als die Anwendung von dieser Abstraktion in concretis, das Verfahren danach ist allgemein menschlich; das Wesentliche auch des untergeordneten menschlichen Denkens ist Kenntnis der Dinge nach ihren Ursachlichkeiten, oder, wie ich gesagt habe, Naturbetrachtung und Naturforschung.

Und so wie also eigentlich das ganze Wissen, das ganze intellektive Denken des praktischen Verstandes, zum Behufe der Lebensfürsorge, Naturforschung ist, so ist die Naturforschung und alle Wissenschaft praktischer Verstand, Praxis, Lebensfürsorge, nichts weiter. Das muß man nun auch noch genauer durchdringen, damit man denn wirklich den praktischen Verstand nach seinem ganzen Umfange recht erfasse als das, was er ist. Alle seine Gedanken, auch die kompliziertesten und subtilsten des Wissens, dienen unsrer Praxis, dem Wohl- und Wehgefühl des menschlichen Organismus, so wie ja sein ganzes Denken aufgeht im Denken des Fühlens, also dessen, was das Wohl- und Wehgefühl des menschlichen Organismus ausmacht. Alles geht zuletzt auf das Technisch-Mechanische für die Bewegungspraxis der menschlichen Existenz, wofür sich der Mensch die Dinge unmittelbar oder mittelbar durch Artefaktion — bei der zentralen Bedeutung die hier der Hand zukommt, könnte man einfach sagen: durch Manufaktur — nutzbar macht, daß sie seine natürlichen Bewegungsorgane unterstützen und ihre Kraft erhöhen. Alle unsre Gefäße, Geräte, bis zu den zusammengesetztesten Maschinen hinauf sind Verstärkungen unsrer Bewegungsorgane; Maschinen sind Mittel zu Bewegungsänderungen, um die Dinge so zu bewegen, wie es uns nützlich erscheint. Der Mensch macht, so weit möglich, alle Dinge der Natur zu seinen Werkzeugen. Er verwendet die vorhandenen Ergasien der Natur: die aus verbrauchter Sonnenwärme entstandene Bewegung der Luft, die des Wassers, er benützt die natürliche chemische Bewegung, die Kohle und den Sauerstoff, sie umzusetzen in Massenbewegung für seine Zwecke. Er fängt die Arbeitskräfte der Natur ein,

tionen der Fall, erst infolge dieser oder jener empirischen Anwendung im Denken der Allgemeinheit erweckt, sondern wurde seit immerher von allen gedacht, (was ein jeder ohne weiteres zugeben wird, der nur den Unterschied macht zwischen den besonderen Ursachlichkeiten der Erfahrung, deren Kenntnis natürlich nur in dieser gefunden wird, und der Abstraktion von der Ursachlichkeit), und muß von allen gedacht werden; sonst wäre Denken und Leben unmöglich. Denn Denken, ohne welches Leben unmöglich ist, ist nur möglich dadurch, daß alles Gedachte in den Zusammenhang der Abstraktion erhoben wird. Es gibt aber keinen andern Zusammenhang des Gedachten als den der Bewegung nach dem Grundgesetze, worin das Denken sich in seiner eigentlich abstrakten Wahrheit findet; und ob nun auch das Leben nach der sinnenmäßigen Erfahrung die Bewegung als Kausalität von Dingen denkt, so denkt es damit doch den gleichen Zusammenhang wie den in der eigentlichen Abstraktion bestehenden, denkt ihn auch nicht als Gedachtes aus der Erfahrung, sondern in der Einheit der Abstraktion. Es kann überhaupt (vgl. S. 169) alles Besondere nur im begrifflich Allgemeinen, und dieses wieder nur im noch Allgemeineren, und zuletzt alles nur in dem Allerallgemeinsten des Denkens gedacht werden, [illegible] das unendlich Mannigfaltige, eins an das andere sich sch[illegible]halten und zur Einheit zusammengefaßt wird. De[illegible]ist Einheit, ohne Einheit wäre er gar kein Bew[illegible] Bewußtsein beginnt damit zu schwinden, daß [illegible] daß die Vorstellungsbilder sich isolieren und [illegible]ng zerreißt. So ist es beim Einschlafen, [illegible] der krankhaften Umnachtung des [illegible] Zusammenhang des Bewußtsei[illegible] das andere von Beziehunge[illegible]rgie deutlich hervortritt, [illegible]lles nicht etwa nur als ein[illegible] Elementen betrachtet [illegible] dafür gesorgt, daß man [illegible]greife, daß das ganze D[illegible] aus Kausalität[illegible] Körpergef[illegible] aus[illegible] sam[illegible] Bew[illegible] sam[illegible]

und außer diesen gewußten Vorstellungen, für deren Vorhandensein in unsrem Wissen das Fühlen die Bedingung ist, gibt es nichts in unsrem Wissen, weder wenn dieses sehr bestimmt und deutlich, noch wenn es sehr dunkel ist. Wir wissen nur von (untereinander zusammenhängenden) Vorstellungsbildern in Beziehung auf unser Fühlen; dies ist das Wissen, wovon die Menschen geleitet werden, und welches ihnen das Leben gibt. Das Wissen ist überall nichts als die Anwendung von dieser Abstraktion in concretis, das Verfahren danach ist allgemein menschlich; das Wesentliche auch des untergeordneten menschlichen Denkens ist Kenntnis der Dinge nach ihren Ursachlichkeiten, oder, wie ich gesagt habe, Naturbetrachtung und Naturforschung.

Und so wie also eigentlich das ganze Wissen, das ganze intellektive Denken des praktischen Verstandes, zum Behufe der Lebensfürsorge, Naturforschung ist, so ist die Naturforschung und alle Wissenschaft praktischer Verstand, Praxis, Lebensfürsorge, nichts weiter. Das muß man nun auch noch genauer durchdringen, damit man denn wirklich den praktischen Verstand nach seinem ganzen Umfange recht erfasse als das, was er ist. Alle seine Gedanken, auch die kompliziertesten und subtilsten des Wissens, di[illegible]er Praxis, dem Wohl- und Wehgefühl des menschli[illegible]ismus, so wie ja sein ganzes Denken aufgeht im D[illegible] Fühlens, also dessen, was das Wohl- und Wehg[illegible]enschlichen Organismus ausmacht. Alles geht zu[illegible] Technisch-Mechanische für die Bewegungspraxis de[illegible]en Existenz, wofür sich der Mensch die Dinge un[illegible]r mittelbar durch Artefaktion — bei der zentralen Be[illegible] hier der Hand zukommt, könnte man einfach sag[illegible]nufaktur — nutzbar macht, daß sie seine natürlich[illegible]sorgane unterstützen und ihre Kraft erhöhen. Al[illegible]ße, Geräte, bis zu den zusammengesetztesten Ma[illegible] sind Verstärkungen unsrer Bewegungsorgane; Ma[illegible] Mittel zu Bewegungsänderungen, um die Dinge so [illegible]e es uns nützlich erscheint. Der Mensch macht, so [illegible] alle Dinge der Natur zu seinen Werkzeugen. Er ver[illegible]orhande[illegible]en der Natur; die aus verbra[illegible]nwärm[illegible]ne Bewegung der Luft, die [illegible] benütz[illegible]ürliche chemische Bewegung, [illegible] Sauer[illegible]mzusetzen in Massenbewegung [illegible]. Er[illegible] Arbeitskräfte der Natur ein,

sammelt sie auf und wendet sie an in seinen Maschinen, wo er mit ihnen frei schalten kann, ohne, wie sonst in den meisten Fällen mit den Arbeitskräften der Natur, auf einen bestimmten Ort beschränkt zu bleiben. Die Ergasien der übrigen Natur werden dadurch zu seinen eignen: er braucht von seinen eignen Ergasien nur wenig, um sie dazu zu machen, um mit ihnen, mit dem Dampfe, mit dem Blitze, mit dem Sonnenstrahle schneller und ausdauernder und ohne so große Anstrengung Größeres und mehrerlei Verschiedenes fertig zu bringen als mit den eignen Ergasien.

Also von aller Technik ist es gewiß ohne weiteres klar, daß sie Gebrauch und Abänderung der Bewegung zum Nutzen unsrer Lebensfürsorge ist, da sie gar nicht anders denn als Lebensfürsorge, und das heißt: als angewandte Wissenschaft der Bewegungslehre aufgefaßt werden kann. Es läuft aber tatsächlich alle Wissenschaft darauf hinaus, technisch zu werden, und — nun, ich sage meinem Leser nichts Neues, wenn ich ihm sage: Wissenschaft ist mit allen ihren theoretischen Gedanken Bewegungslehre, und ihre Gedanken allesamt sind die der praktischen Resultate. Wenn du auch mit der Frage: was ist Wissenschaft? sämtliche Bücher der Welt durchstudierst, so wirst du doch nichts anderes Richtiges zur Antwort gewinnen als dieses: Wissenschaft ist Bewegungslehre zum Behufe ihrer Anwendung auf unsre Praxis, zum Behufe der menschlichen Lebensfürsorge. Und ob dies auch nirgendwo so klar und bestimmt angegeben sich findet wie auf diesen Blättern, so wirst du doch bei Betrachtung alles dessen, was Wissenschaft leistet und wie sie es leistet, nichts anderes zum Resultate gewinnen können; und was du andres angegeben findest, das ist falsch. Die Sache der Wissenschaft und den Menschen selber ins Licht und mithin uns der Wissenschaft gegenüber in den rechten Gesichtspunkt zu stellen, das ist Eines, und heißt mit einem Worte E g o i s m u s. Wissenschaft ist Egoismus der Menschheit, und wir dürfen sie nicht anders als aus dem Gesichtspunkte der Praxis betrachten, je nach dem, was sie uns nützt und nützen kann dadurch, daß sie als Bewegungslehre unser Denken der Dinge um unsrer Dinglichkeit willen fördert, und müssen alle unnütze Scholastik aus ihr wegwerfen*).

---

*) **Beispiele von Solchem, was nicht zur Wissenschaft gehört und nicht und weswegen nicht zu ihr gehören kann.**

Die Wissenschaft mag sich und muß sich mit allem beschäftigen, was der Praxis dienen k a n n , so abenteuerlich es aussieht, nur über

16. Dabei ist Eines, oder wenn man will: zweierlei vorzugsweise in Acht zu nehmen, wodurch wir uns gegen die verkehrte Auffassung von der Wissenschaft trefflich sichern können. Das Erste besteht in der Einsicht, daß Wissenschaft zunächst ganz

---

das hinaus, was der Praxis dient oder dienen kann, zu dem hin was ihr ganz gewiß niemals dienen kann, darf sie nicht ausschweifen. Der Praxis kann und wird aber alles richtige Denken von wirklichen Dingen dienen, das heißt: alles, in anschaulichen Vorstellungsbildern Denkbare ist ihr Gebiet, ihre Welt, aus welcher Welt der Dinge, dem einzigen relativ wirklich Existierenden ausschweifend, sie mit ihren Gedanken in das Nichts gerät. Es gibt genug solcher Vagabunden von Gedanken, die den Boden der letzten anschaulichen Vorstellungsbilder der Erfahrung von Dingen vollkommen verlassen haben, bei denen mithin die Möglichkeit einer praktisch wissenschaftlichen Anwendung nicht besteht, die aber trotzdem von vielen Männern der Wissenschaft sehr ernst genommen werden, und an die sie immer noch Hoffnungen knüpfen. Ich habe sie in allen bisherigen Auseinandersetzungen, als absolut unverbesserliche Taugenichtse, unberücksichtigt gelassen, höchstens einmal, nebenher oder in einer Anmerkung, ihrer Erwähnung getan, wie z. B. der Spekulationsphantasien über die Größe, die Lebensdauer usw. der Atome. (Früher sprachen sie von der Ewigkeit der Atome, heute wird auch wohl von ihrer beschränkten Dauer gesprochen, wobei ihnen denn freilich der eigentliche Sinn des Begriffes Atom in die Brüche geht; man hat z. B. die Lebensdauer eines Atoms von dem, Radium ausstrahlenden, Uranium auf zehn Milliarden Jahre berechnet.) Einige Männer der Wissenschaft sprechen von den Atomen wie die mittelalterlichen Scholastiker von dem Gotte und den Engeln, als kennten sie sie ganz genau, und als existierten sie wirklich. Es ist Pflicht der Philosophie, den Wissenschaftern derartige unnütz phantastische Scholastik zu verweisen und sie über den wahren Begriff der Konstruktion von den Atomen aufzuklären, so wie ich dies meinerseits denn auch versucht habe. Wer die Atome als Konstruktion des abstrakten Denkens und ihre lediglich relativ praktische Bedeutung versteht, der wird nicht nach ihrer Größe und nach ihrer Lebensdauer forschen und wird sich an die Bewegungslehre und ihre wirklichen und möglichen Resultate halten, statt an solche unsinnige Spekulationen, in denen Konstruktionen des Denkens mit relativ wirklichen Dingen und relativ wirkliche Dinge mit absolut Wirklichem verwechselt wird.

Zu den bösen Spekulationen der erwähnten Art, die ich von allen Menschen sehnlichst hinwegwünsche wie von mir, daher ich auch vermeide auf sie einzugehen und nur gelegentlich an sie erinnere, um daran zu erinnern, daß sie nicht hierher gehören und daß sie nirgendwo hingehören — zu diesen bösen scholastischen Spekulationen, die derartig ganz und gar nur verkehrt sind, daß sie niemals Nutzen bringen können, ist auch zu rechnen, was gegen die Existenz der Atome und gegen die Bewegung vorgebracht worden ist, womit die absoluten Atome und die absolute Bewegung geleugnet oder doch bezweifelt werden soll; was aber für uns so wenig Sinn und Bedeutung besitzt wie ihre Behauptung. Ich

abstrakt theoretisch vorhanden sein muß, bevor ihr Anwendung auf unsre Praxis unter den Dingen möglich wird; das Zweite besteht in dem wirklichen Verständnis dieses Abstrakt-Theoretischen, so daß wir davor bewahrt bleiben, es verkehrt zu deuten.

---

will hier wenigstens noch des gegen die Bewegung Gesagten Erwähnung tun. Man sagte: Jede Bewegung ist vollständig in Wärme umzusetzen, umgekehrt aber ist es anders; bei der Dampfmaschine z.B. ist nur $2^{1}/_{2}\,\%$ Wärme in Massenbewegung zu verwandeln, alles übrige entweicht ungenützt, ebenso ist in der Thermosäule nur ein ganz geringes Quantum von elektrischem Strome zu erzeugen, das sogleich wieder in Wärme übergeht. Und alle Bewegung sehen wir in Wärme sich umsetzen, und Clausius z. B. befürchtet nun die *Entropie*, die endliche Ausgleichung aller Bewegung als gleichschwebende Wärme. Clausius zählt als den zweiten Hauptsatz der mechanischen Theorie der Wärme (im Unterschiede vom ersten, der die Verwandlung der Wärme in Massenbewegung lehrt) die Verwandlung der Wärme in Molekülarbewegung auf. Der zweite Hauptsatz nun widerspreche dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft und der Annahme des Kreislaufes: es werde immer mehr Wärme geben, die sich immer mehr zur Erstarrung ausgleichen müßte, „die Entropie der Welt strebt einem Maximum zu". Das ist in der Tat nichts geringeres als Aufhebung nicht allein des Gesetzes von der Erhaltung der Energie, sondern auch des Grundgesetzes von der Bewegung, denn es behauptet Abnahme der Energie durch die über alle Dinge sich verteilende Wärme bis zum völligen Ausgleich, und damit Aufhören jeder Bewegung. Da es nun aber die Bewegung in Abrede stellt, geht es uns nichts an. Was von andrem spricht wie von der Bewegung, geht uns in der Wissenschaft nichts an, es handelt sich auch dabei ganz gewiß nicht um eine wirklich denkbare Vorstellung; das ist unmöglich, da nur Gedanken von Bewegung wirklich denkbar und Gedanken des Wirklichen sind. Übrigens halten wir natürlich auch das, was zu dieser Entropie geführt hat, für gänzlich falsch gedacht: *der Begriff Bewegung ist dabei zu eng genommen, und es ist außer Acht gelassen, daß, was im Teil verloren zu gehen scheint, nicht wirklich im Ganzen verloren geht, sondern daß alles im Ganzen seinen Ausgleich findet; es ward hier ein Schluß gezogen aus der Experentia vaga, das wirklich wissenschaftliche Denken und das oberste Denkgesetz von der Bewegung war nicht dabei und ebensowenig das Verständnis von der Relativität des praktischen Verstandes und von der lediglich praktischen Bedeutung aller seiner Gedanken.* Unmöglichkeit der praktischen Anwendung ist sicheres Kennzeichen der Verkehrtheit eines Gedankens. Und von keiner Spekulation wohl kann mit größerer Sicherheit angenommen werden, daß sie weder zurzeit praktische Bedeutung für den Menschen besitzt noch jemals eine solche gewinnen kann, wie von dieser über die Entropie; denn entweder sie ist nicht wahr, womit ohne weiteres zugleich ihre praktische Bedeutungslosigkeit dargetan ist, oder sie ist wahr, und dann ist sie ebenfalls

Die Wissenschaft muß abstrakt theoretisch, sich gar nicht um die Dinge kümmernd, sondern allein sich um ihre Konstruktion der Bewegung kümmernd, so muß sie zunächst sein, weil sie dadurch allein, wie wir betrachtet haben, in den Stand gesetzt wird, einzugreifen in den Gang der Dinge und der besseren und besten Erhaltung unsres Lebens, dem Wohlbefinden, dem Genusse zu dienen. Was sie zu solchem Behufe zu tun habe, das sagt ihr allein die Abstraktion, die ihr die leitenden Prinzipien an die Hand gibt. Wissenschaft ist andres nicht als die praktisch technische Anwendung der Prinzipien aus der innersten Abstraktion, sie ist kein Catherlieschen, das alles aus der Erfahrung schöpfen will, oder wenigstens hat sie ihr Friederchen immer bei sich, der ihr tatsächlich alles sagt, — sonst macht sie dumme Streiche und richtet großes Unheil an. Man weiß, wenn man gelesen hat, was in den früheren Abschnitten ausgeführt wurde,

---

praktisch bedeutungslos für die Menschheit, die doch wahrlich nur in der Welt der Bewegung existieren kann. Praktisch wissenschaftlichen Wert würde sie also auf keinen Fall besitzen, und es bliebe dann nur noch ihr theoretischer Spekulationswert für diejenigen, die den theoretischen Charakter unsrer Gedanken gänzlich mißkennen, wovon oben im Texte weiter gesprochen werden soll, und deren Philosophie aus ihren inkurabel verkehrten Gedanken über die Welt der Dinge besteht, womit sie dem naiven absoluten Materialismus verfallen.

Zum Schluß mag in diesem Zusammenhange, als durchaus hierhergehörig, auch noch der metamathematischen Spekulation Erwähnung geschehen, einer Erscheinung, die wir nicht anders als tief schmerzlich beklagen können. Denn das Einzige, was sich so lange unter den Menschen völlig keusch, unschuldig und makellos halten konnte, die Mathematik — soll die nun auch befleckt sein? Und eine arge und allerärgste Befleckung ist diese Metageometrie, die vom Raume als einem selbständig Existierenden ausgeht und im Spiritismus und Aberglauben aller Art endigt! Mit dieser antieukleidischen Geometrie, derzufolge gradlinige Dreiecke keineswegs mehr von einer Winkelsumme = 2 R sind, parallele Linien raumeinschließende Figuren bilden, ja sogar eine einzige grade Linie eine Figur ist, da sie sich zum Kreise in sich selbst zurückbiegt — all dies natürlich im Unendlichen — damit ist nun die Geometrie, unsre Konstruktion des praktischen Verstandes! absolut gemacht, und damit wird aller erdenkliche Aberglaube wissenschaftlich gerechtfertigt. Er findet sich allerdings hinausgeworfen aus unsren Dimensionen, aber in den vielen Dimensionen läßt er sich's wohl sein und hat dort seinen schönsten Frieden — man sieht, das ist im Grunde nicht einmal eine Umlogierung: die vielen Dimensionen sind der Himmel des Aberglaubens; und genug, die Schande bleibt unableugbar, daß das für die Vernunft Absurde, aber übervernünftig Wahre der Scholastik nun auch selbst die Mathematik verunreinigt hat.

wer dieses Friederchen ist, den sie immer bei sich, hinter sich, vor sich hat und der Sorge trägt, daß die Abstraktionen aus der tiefen Erinnerung der Menschheit geweckt werden und wach bleiben, ausgebildet und fruchtbar gemacht werden. Diese Abstraktionen, wenn sie auch gar nicht bewußt intentionell heraufgebracht werden —: sie sind es doch ihrem eigentlichsten Wesen nach, der ganze praktische Verstand ist intentionell, ist gerichtet auf die Lebensfürsorge und kann auf gar nichts andres gerichtet sein. . Die Geschichte der Menschheit, so weit wir sie hier in Betracht nehmen, die Geschichte der Menschheit mit Einschluß ihrer Wissenschaft zeigt uns nichts als Wahrnehmung der egoistischen Interessen der Lebensfürsorge, — die Menschheit kennt gar nichts andres als ihre Lebensfürsorge, das ganze Volk kennt nichts andres. Auch sogar sein Interesse des analogischen Aberglaubens vom fiktiv Absoluten ist nur das der mißleiteten Lebensfürsorge und des ausgearteten praktischen Verstandes, ist nur Mißbrauch seines Denkens, des Kausalitätdenkens, ist nur Anwendung des falschen Kausalitätsbegriffes, womit natürlich dem wirklichen Verstande der Lebensfürsorge Abbruch geschieht. Daher auch wir die Menschheit immer am Werke finden, dem Aberglauben sein Teil wieder abzuringen und Praxis des wirklichen Denkverstandes herzustellen, so viel als möglich diese nach ihrer Freiheit und Gesundheit herauszuziehen aus der Verschlingung mit dem Aberglauben. So ist die Astronomie der Astrologie entzogen und förmlich abgerungen worden, die Chemie der Alchemie, aus der schamanistischen, dämonistisch - fetischistischen Behandlungsweise der Kranken ist die medizinische Empirie geworden, die freilich immer noch viel Finsternis und Wirrnis aus jenem Aberglauben enthält, und der Kampf unsrer Praxis mit der Religion ist unter uns noch in vollstem Gange. Und ganz einerlei nun hier, ob immer wieder in neuer Gestalt der lebenhemmende Aberglaube mächtig wird, sei es als Religion oder als Metaphysik oder als Moral oder wie immer in der Verbindung dieser Formen, so ist doch jedenfalls die Natur, die Kraft und Tendenz des praktischen Verstandes ersichtlich, alles abzuwehren, was dem Leben Schaden bringt, und nur den Nutzen des Lebens zu suchen. Der praktische Verstand, rein für sich betrachtet, hat gewiß keine andre Aufgabe und Bedeutung, auch ganz gewiß nicht mit seiner Wissenschaft. Kein Datum der Wissenschaft ist gleichgültig für die Praxis — so wie ja auch keine Abstraktion unabhängig

von der Praxis eigentliche Bedeutung für die Wissenschaft gewinnt, sondern nur an der Praxis einer Erfahrung sich zum Bewußtsein entwickelt, von da an aber ihre Bedeutung behält, auch wenn sie nicht unmittelbar ersichtlich Dienste leistet. Auch selbst die bereits anwendende Wissenschaft bringt ja nicht sogleich und sogar nur selten auf der Stelle ihren besten Nutzen, — wie lange hat es nicht gedauert, bis Mathematik und Astronomie in vollerem Maße der Nautik zugute kamen, und wie viele fruchtbare aufopferungsvolle Anstrengungen sind gemacht worden und werden gemacht ganz und gar nur für den entferntesten Nutzen. Aber auf den Nutzen kommt es an bei jedem wissenschaftlichen Gedanken: keiner ist vollendet, als bis er mit Nutzen angewendet wird, und alle die Gedanken, die fälschlich für wissenschaftlich galten, ganze Gedankenzusammenhänge, die für eine Wissenschaft galten, wurden wieder aufgegeben, gänzlich verworfen und vergessen, nachdem sich ihre Unanwendbarkeit herausgestellt hatte, und so wird es auch allem ergehen, was unter uns fälschlich für Wissenschaft gehalten wird. Noch einmal: kein einziges Datum wahrer Wissenschaft ist unabhängig von der Praxis und gleichgültig für sie und hat andere Bedeutung als solche für die Praxis der menschlichen Lebensfürsorge, als Wissenschaft von den Beziehungen der Dinge unsrer Umgebung zu uns, um, wie sich die Naturwissenschafter kühn ausdrücken, immer mehr Herrschaft über die Natur zu erlangen, das heißt übersetzt ins Deutsche: von den drei Schichten unsrer Planetenrinde, Erde, Wasser, Luft, woraus wir selber zusammengebracht sind, fortgesetzt bessere Kenntnis zu erlangen, damit wir uns den in ihnen herrschenden Bedingungen, soweit sie auf unser Leben von Einfluß sind, immer vollkommener anpassen lernen und immer mehr von den Dingen unsrer Umgebung, zum Dienste unsrer Lebensfürsorge, erobern und uns unterwerfen. Scientia propter potentiam, wie Hobbes sagte; wie viel Wissen, wie viel Kennen — so viel Können (wir gebrauchen im Deutschen geradezu die Wörter Wissen oder Kennen und das Wort Können als gleichbedeutend, z. B. eine Sprache können; ganz ebenso ist es mit dem Gebrauch des französischen savoir). Ob wir übrigens uns den Dingen unterwerfen, oder ob wir die Dinge uns unterwerfen — wir tun das Erste, wo es mit dem Zweiten nicht geht, und bei Beidem hilft uns das Wissen zu größerer Freiheit des Lebens; und weiter kann das Wissen und die

Wissenschaft nichts. Wenn dagegen die Naturforscher, wie es ja nun fast allgemein geschieht, nicht allein von der Herrschaft über die Natur sprechen, sondern ihre Rede noch unweit kühner spannen und behaupten: daß sich die Naturforschung längst zu einer selbständigen Wissenschaft erhoben habe, die weit über das praktisch materielle Bedürfnis hinaus durch Feststellung der in der Natur waltenden Gesetze, objektive Erkenntnis bringe oder doch das hohe Ziel einer solchen Erkenntnis immer näher bringe, so ist dies eine Rede, die den allerhöchsten Doppelunsinn enthält, indem sie davon Zeugnis gibt, daß die Leute, die so reden, keine Ahnung besitzen weder von der Beschaffenheit einer objektiven Erkenntnis, noch von der Beschaffenheit dessen, was wir Naturforschung nennen, die mitsamt der in ihr enthaltenen abstrakten Theorie — — — doch damit sind wir an den zweiten Punkt gelangt, der die Warnung enthält,

das Abstrakt-Theoretische des praktischen Verstandes nicht verkehrt, es nicht als Erkenntnistheoretisches zu deuten. Daß in Wahrheit alles Denken aller Menschen aus der abstrakt theoretischen Einheit der Kausalität sich vollzieht, daß kein vernünftiger Mensch gefunden wird, der dieses Begriffes von der Kausalität entbehrt — das ist nicht, weil spekulatives Forschen nach dem ursachlichen Wesen der Welt die Aufgabe des Verstandes oder doch ihm möglich ist. O, wie viele Philosophen hätten wir sonst! Genau so viele, wie nun sich einbilden, es zu sein, indem sie mit dem Begriffe der Ursachlichkeit philosophieren, das heißt aber: indem sie mit dem relativ praktischen Denken das absolut Wirkliche suchen. Das Rerum cognoscere causas, als welches wir das ganze Verstandesdenken kennen, hat eben überhaupt Sinn nur in Bezug auf unsre Praxis; und so viel Ahnung von dem, was wirklich objektive absolute Erkenntnis der Philosophie ist, darf ich wohl nach allem Gesagten auch bei denjenigen Lesern, die nicht zu den eigentlichen Selbstdenkern gehören, voraussetzen, dahinter werden ganz gewiß bereits Alle gekommen sein, wenigstens zu verstehen, was objektive oder philosophische absolute Erkenntnis n i c h t ist: daß sie nämlich mit dem, was wir im praktischen Verstande denken, mit dieser Einheit des Fühlens, Wollens, Wissens als dem Bewußtsein und dem Prinzip unsrer dinglichen Bewegung und mit dem ursachlichen Erkennen gar nichts zu schaffen hat, und daß von der Volksdefinition, „die Philosophie sei die Erkenntnis der Ursache oder des Urgrundes der Welt", oder mit was für Wörtern

sonst sie das Gleiche ausdrücken, daß davon nur wahr ist, daß nichts davon wahr ist. Was aber denn absolute Erkenntnis sei, das werde ich in den Blättern von der Fakultät des Geistes, unter dem Beistande meines großen Lehrers Spinoza, mit derselben Deutlichkeit auseinandersetzen, mit welcher ich hier über die Fakultät des praktischen Verstandes, über den praktischen Verstand als das Prinzip unsrer Lebensfürsorge spreche; wobei ich gründlich aufgeräumt habe mit dem tiefeingewurzelten Glauben, es sei etwas erkannt, sobald es auf seine Ursachen zurückgeführt ist. Wer mit mir die Identität der Ursachlichkeit und Bewegung und desgleichen auch der Bewegung und der Dinglichkeit begriffen hat, der wird nicht länger die Erkenntnis der Ursache für eine absolute Erkenntnis halten sondern verstehen, daß damit das Bewegende eines Bewegten innerhalb des allgemeinen Bewegtseins und Bewegens erkannt ist, und was wäre solcherart, außer für den praktischen Behuf in dieser Welt der relativen Wirklichkeit, erkannt? Sollte einmal — wir wollen, um der Wahrheit willen eine Verkehrtheit und unsinnige Hypothese aufstellen — sollte einmal die Bewegung der Welt sich rückwärts vollziehen, genau in der Reihenfolge alles Bewegenden und Bewegten, nur in der völligen Umkehrung vom Bewegten zum Bewegenden hin, wie wenn auf der Wasserfläche der Wind umschlägt und alle die Wellen nun in die entgegengesetzte Richtung treiben, — sollte dieser Fall einmal eintreten, so würden wir mit unsrem Bewußtsein das Bewegte oder Bewirkte v o r dem Bewegenden oder der Ursache wahrnehmen und überall danach denken (auch natürlich w o l l e n hinterher, nachdem wir getan hätten), und wem könnte es dann wohl noch einfallen, die Ursache für eine Erklärung zu halten? Die Menschen würden dann wohl das Bewirkte zur Ursache machen und würden am Ende sagen, die Welt sei die Ursache des Gottes. Nein, eine Ursache bringt so wenig Erkenntnis im absoluten Sinne wie das Bewirkte, und läßt sich ja überhaupt nicht auf so unsinnige Weise vom Verursachten und dem sie selber Verursachenden real getrennt annehmen, wie die Verwirrten in ihren absoluten Erklärungen dies annehmen; und mit dem Denken der Ursachlichkeit haben wir nur unser Denken der Dinge als bewegter Dinge um der Praxis, um des Prinzips unsrer bewegten Dinglichkeit willen. Auch unsre Wissenschaft also, damit, daß sie das Qualitative der Grunderfahrung auf das Quantitative der Bewegung als auf seine

Ursache zurückführt, damit gewinnt sie nichts weniger als absolute Erkenntnis, und es geschieht nur zum Nutzen unsrer Lebensfürsorge. Unser Verstand ist praktisch, das ist das Ein und Alles dieser ganzen Auseinandersetzung, nichts von ihm ist erkenntnistheoretisch; wer das theoretische, also das intellektive Denken oder Wissen für Weltzuschauerei und Weltbegreiferei hält, der ist verloren — es ist diese, wie ich erweisen werde, sämtlichen populären Auffassungen eigne Meinung über das intellektive Denken (ich sage: sämtlichen, also nicht blos den naiv populären sondern auch den metaphysischen von aller Art — ich werde das erweisen), es ist diese Meinung über das Theoretische unsres intellektiven Denkens die allergefährlichste, weswegen ich im zweiten Teile dieses Abschnittes von der Natur und Bedeutung des praktischen Verstandes in beträchtlicher Ausführlichkeit dagegen sprechen will. Die Bedeutung des Theoretischen ist die der Theorie unsrer Praxis, unsres Nutzens, und es gibt nichts Unsinnigeres als die Frage, ob unsre Erkenntnisse wahr sind? Sie sind uns nützlich! das ist es, und gehören zum menschlichen Dingsein wie anderes, von anderer Art, zu irgendwelchem Dingsein von andrer Art gehört. Die metaphysizierenden Naturwissenschafter, mit ihren allzu hohen Reden, verkennen allzu gründlich die Natur und Bedeutung des Verstandes der Lebewesen; sie sollten nicht länger behaupten, daß das Blöken der Schafe wichtiger wäre als ihr Weiden, und müßten nun endlich einmal wahrhaft ablassen von dem Unternehmen, des Menschen Verstand und seine Leistungen als eine besondere Mirakelsache in der Natur zu behandeln. Ist denn nicht auch das Werk der Spinne ganz bewunderungswürdig, großartig und überaus subtil? und ist doch nur Vergrößerung ihrer Tastempfindlichkeit, und dient dennoch, mit seiner Ganzheit, nur der Lebensfürsorge, obwohl die Fliegen immer nur an wenigen Stellen gefangen werden. Und auch das ganze menschliche Kulturwerk ist nichts andres als Werk der menschlichen Lebensfürsorge.

17. Um dieser Wahrheit, daß all unser Verstand lediglich praktische Bedeutung hat, noch besser beizukommen, mache man sich jetzt noch einmal von neuem deutlich, daß es sich anders verhält wie die gewöhnliche Annahme glaubt: wonach Fühlen, Wissen, Wollen als gesonderte Seelenvermögen be-

trachtet werden, die bald vorhanden sind und bald nicht, und von denen das eine das andre hervorruft und inspiriert, z. B. das begriffliche Wissen den Willen, oder nicht hervorruft. Vielmehr in ihrer Zusammenbefindlichkeit und Identität im praktischen Verstande muß man sie erkennen, als den Einen praktischen Verstand, der durch sie auferbaut wird, und in dessen Denken jeglicher Art und jeglichen Grades sie daher auch alle drei enthalten sein müssen. Ihre Verbindung ist also die allerengste, nicht allein insofern sie die gemeinschaftliche Wurzel in der Bewegung unsrer dinglichen Existenz haben, also insofern als die drei Spezifikationen Verwandte wären, sondern bleibt die allerengste derartig, daß Fühlen, Wissen, Wollen jederzeit nur in der Durchdringung angetroffen wird, keines jemals isoliert. Denn sie sind in Wahrheit Eines, sind dasselbe wie der lebendige Leib, so daß, wenn nur dieser ist, sie ebenfalls, und zwar stets beieinander sind: was wir im Fühlen fühlen, ist unsres Leibes Verursachtsein; was wir im Wollen wollen, ist unsres Leibes Verursachen — durch sein Verursachtsein hervorgebracht und zum Zwecke seines Verursachtseins, seines Fühlens, seines Fühlens der Lust; was wir im Wissen wissen, ist die äußerlich vorstellig gewordene Ursachlichkeit, die mit seinem Fühlen produziert wurde, und um die wir wissen müssen, damit wir für unser Fühlen der Lust wollen können. Man mag sich noch so völlig darüber klar sein, daß hier ein inniger Zusammenhang bestehe, — denn daß er bestehe, gewahrt ja ein jeder: das Gefühl wird geleitet und unter Umständen auch verwirrt durch die Gedanken des Wissens, wie diese durch jenes, der Wille wird bestimmt durch das Gefühl und durch das Wissen, kann auch von dessen Gedanken übermäßig erregt oder von des Gedankens Blässe angekränkelt sein, all dieses wird von Niemandem weder im Ganzen noch in den Einzelheiten geleugnet werden. Man darf sich aber diesen Zusammenhang nicht so vorstellen, als handelte es sich dabei um Kommissuren und Infiltrationen, um Ineinanderwirken wesentlich getrennter Seelenvermögen; wo davon noch ein Rest angetroffen wird, da ist die schlechte Psychologie, die gänzlich überwunden werden muß — sondern als den wirklichen Zusammenhang des Einen, ganz und gar einheitlichen Denkens muß man ihn vorstellen. Noch einmal: weil wir Leib sind, fühlen, wollen, wissen wir immerwährend, alles drei einheitlich; denn das ist psychologisch das Gleiche,

was somatologisch der Leib erscheint, und dieses Bewußtsein müssen wir haben, weil es das Prinzip der Bewegung unsres Leibes ist, — das Prinzip, darum muß es einheitlich sein.

So viel wir auch darüber schon gesagt haben, so viel und noch mehr bliebe weiter zu sagen, und wollte man sich auf Einzelheiten einlassen, wir fänden uns bei jeder zu vielfältigsten Betrachtungen aufgefordert, und es wäre kein Ende. Man überdenke immer wieder alles Wesentliche des Gesagten, damit man fest werde im Richtigen gegen das hergebrachte Verkehrte und nicht länger im Dunkeln tappe. Man betrachte aber auch die Einzelheiten — je mehr desto besser: denn jede trägt bei zur Festigung im prinzipiell Richtigen. Man betrachte immer von neuem zunächst das Zusammen der Vorstellungen mit dem Fühlen, und daß die Vorstellungen allein Vorstellungen sind in Beziehung auf das Fühlen — nur in abnormen und krankhaften Zuständen findet sich diese Verbindung gestört. Nimmt man einem Tiere die Hemisphären des Vorderhirns heraus, so zeigt es sich ohne Fähigkeit des intellektiven Denkens, wie schlafend; ein an den Hinterhauptslappen des Gehirns verletzter Hund fürchtet sich nicht mehr vor dem Stocke, läßt das Futter unbeachtet, trotzdem ihn hungert. In der traumatischen Neurose ist dieser Zusammenhang unordentlich geworden, kann sogar in völlige Gestörtheit des Denkens übergehen, welche letzte ganz wesentlich in der Gestörtheit der Verbindung zwischen Vorstellungen und Fühlen besteht. Desgleichen sind hier zu erwähnen die Fälle von Analgie bei Rückenmarkskrankheit, Hysterie, Bleivergiftung, bei der Narkose. Der Chloroformierte oder Ätherisierte hat Augenblicke, in denen er noch über Bewußtsein der Vorstellungen des Wissens verfügt, ohne doch auch noch Sensationen zu haben: er gewahrt, was mit ihm gemacht wird, etwa den Beginn der Operation, hat aber keine Schmerzen davon — er findet sich in dem Falle, daß er sich selber nicht, wie sonst, in allen drei Spezifikationen sondern nur in der Einen Spezifikation des Wissens denkt, so wie sonst nur fremde Dinge von ihm gedacht werden. Und auch hier ist wiederum nachdrücklichst darauf hinzuweisen: die gleiche Wirkung, von welcher in den eben aufgezählten Fällen direkt konstatierbare äußerlich körperliche Eingriffe begleitet sind, die gleiche Wirkung äußern auch solche Erschütterungen des Körpers, die wir seelische nennen, z. B. in der allerhöchsten Ekstase und in den Momenten einer unabwendbaren großen

Gefahr, angesichts des gewissen Todes, wo das Wollen nichts mehr nützt, da kann auch das Fühlen zurücktreten, der Zusammenhang zerrissen erscheinen und das Bewußtsein nur noch in der Einen Spezifikation des Wissens als ein kalter Zuschauer auftreten, so wie Dostojewski in seinem Romane „Der Idiot" einen derartigen Zustand eines Verurteilten unmittelbar vor der Hinrichtung mit bewunderungswürdiger Kunst und Wahrheit geschildert hat*). Und nicht nur etwa das Bewußtsein des als unmittelbar gegenwärtig Vorgestellten ist besonders hell in solchen Augenblicken, sondern, was nach allem oben (S. 726 f.) Ausgeführten sich von selber erklären wird, ganz ebenso auch die Erinnerung; wofür als merkwürdigstes Beispiel der Bericht eines Mädchens angeführt sein mag, das, von einer hohen Brücke ins Wasser stürzend, bevor ihr das Bewußtsein schwand, Alles was sie jemals darin gehabt hatte, wie auf einmal, gleich einer weiten sonnenbeschienenen Gegend vor sich ausgebreitet sah.

Aber alle diese Fälle sind besondere, abnorme Fälle, die ich nur deswegen hier aufzähle, um sie als abnorme Fälle kenntlich zu machen und dagegen auf die Verbundenheit der Gedanken des Wissens mit ihren zugehörigen Sensationen hinzuweisen, die man in allen normalen Fällen, welche man auch betrachte, unverbrüchlich finden wird. Es handelt sich ja nicht um ein Zusammen von Zweierlei sondern tatsächlich um die Einheit des Wissens und Fühlens; alles Wissen fällt mit dem Fühlen zusammen, denn die Vorstellungen des Wissens fallen mit denen des Fühlens zusammen, wenn auch nicht alles Fühlen mit dem Wissen zusammenfällt: weil nicht alle Vorstellungen, die mit dem Fühlen verbunden auftreten, in das eigentliche Wissen erhoben werden dadurch, daß sie auf dem Punkte der Deutlichkeit im abstrakten Denken kulminieren.

*) Ich scheue den Vorwurf nicht, daß ich Kleines mit Großem vergleiche, indem ich an dieser Stelle erinnere an gewisse „verzweifelte Lebenslagen" von minderer Verzweiflungsstärke, wie z. B. Geldmangel, wo gewisse Naturen, besonders in jüngeren Jahren, durchaus mit stoisch humoristischem Sinne über aller ihrer Not stehen (weil es kein Wollen dagegen gibt, auch sich des Fühlens derselben entschlagen), und nun erst recht, aus Opposition, lustig leben und aus dem Vollen und von dem ganzen geringen Rest ihres Vermögens sagen: „Das Alles will verschlemmet und will verdemmet sein!"

Aber alles Fühlen *will* seine Vorstellung in die Deutlichkeit des Wissens emportreiben, will heraustreiben das Wissen, welches es in sich hat; denn es hat das Wissen tatsächlich antizipativ in sich. Daher vikariert das sensitive Denken für das intellektive Denken. Oft ist es, daß das Gefühl entscheidet an Stelle des Urteils, und man läßt es entscheiden aus dem Vertrauen heraus, daß in dem Gefühle die Summe der Vorstellungen eingeschlossen liegt, welche das richtige Denken bestimmen müßten —: das vorhandene Urteil stimmt nicht, deckt sich nicht mit dem Gefühle, das Gefühl ist noch nicht intellektiv ausgeschöpft, das vorhandene Urteil reicht nicht hin, das ganze Wesentliche der Sache zu umgreifen; daher es nicht als Ausdruck des ganzen Denkens den Ausschlag geben darf, keinen genügenden Motivwert besitzt für das Wollen. Wir sprechen auch von einem Gefühl für das Wahre da, wo dieses Wahre noch keineswegs begrifflich erkannt ist; auch wenn wir sagen „Das widerstrebt meinem Gefühl von der Sache," z. B. dieser Gebrauch dieses Wortes, diese Wendung ist gegen mein Sprachgefühl, auch darin kommt dies zum Ausdruck: daß das Fühlen einen Wissensinhalt in sich berge, den es heraustreiben will, und der auch dann schon mitspricht, wenn er noch nicht heraus ist, und der für das Richtige des Denkens gehalten wird, — obwohl er auch sehr wohl das Irrige des Denkens sein kann. In allen diesen Fällen haben wir es mit halbentwickelten Vorstellungen zu tun, die noch nicht oder die niemals als selbständige in die Spezifikation des Wissens eintreten können. Die Erwägung dieser kompensatorischen Rolle, welche das Fühlen bei unvollkommen intellektivem Denken spielt, spricht gewiß eindringlich für die Einheit des Fühlens und Wissens, um so mehr, wenn wir hinzubedenken, daß die weitaus meisten Menschen fast ganz und gar nur von diesem Kompensatorischen des Fühlens geleitet werden; da von den meisten die Gedanken nur unvollkommen entwickelt gedacht, gleichsam unreif verzehrt werden, und die Tugenden der Meisten tatsächlich fast nur im Gefühle sitzen, *im unvernünftigen Teile der Seele* (ἀλογῳ μοριῳ της ψυχῆς), wie Aristoteles sagt, wo aber denn freilich auch die sämtlichen Laster sitzen — denn im richtigen intellektiven Denken gibt es keines, und nichts als Bestimmung zum wahrhaft Besten kann von ihm ausgehen, und nur im intellektiven Denken gibt es wahrhafte und zuverlässige Tugend. Doch sind auch die

ausnahmsweise intellektiv Klaren immer noch nicht *ganz tugendhaft* und lassen sich immer noch in sehr vielen Fällen vom Gefühle leiten; weswegen man auch durchweg mehr erreicht, wenn man sich an das Gefühl oder doch *auch* an das Gefühl als wenn man sich nur an den Intellekt wendet, auch meistens besser fährt, wenn man spricht als wenn man schreibt: weil der Sprechende weit unmittelbarer das Gefühl in Anspruch nimmt; und *wenn* man schreibt, soll das Geschriebene möglichst sein wie das Gesprochene. — Darf ich hier noch auf etwas hinweisen, was vielleicht nur individuell in mir ist, höchstwahrscheinlich aber auch in Andern ähnlich sich finden mag, so daß auch Andern entschiedene Erfahrungen hierüber wohl zu Gebote stehen, nur daß ich davon nicht gehört habe —: Ich trug und trage noch eine ganze Anzahl von Sensationen im Bewußtsein, wofür ich vom ersten Augenblicke an die Beziehung auf Begriffliches suchte — von manchen, mir sehr wichtigen, fand ich sie, von manchen finde ich sie vielleicht bald, vielleicht spät, vielleicht nie. Um mich durch ein Beispiel deutlicher zu erklären: jenes Märchen vom Catherlies, das mir oben gedient hat, indem ich es als eine psychologische Figur hinstellte, — sofort als ich es zum ersten Male las, war es mir nicht allein das köstliche Märchen, vielmehr erweckte es noch etwas Besonderes in mir, die ganz zuversichtliche Erwartung nämlich, daß es mir ein Bild, eine Illustration bedeute zu einem bestimmten begrifflichen Verhältnisse, ohne daß ich doch imstande war, entfernt auch nur zu ahnen, welches begriffliche Verhältnis dies sein, in welcher Gegend des Begrifflichen es liegen möge? Und doch hatte ich auf der Stelle beim ersten Male und von da ab immerwährend, Jahre hindurch, jedesmal wenn ich an dieses Märchen dachte, und ich mußte oft daran denken, jedesmal hatte ich *die Empfindung davon*, bis endlich einmal bei Anhörung der Beethovenschen As Dur-Sonate — so wie denn überhaupt eine gewisse Musik, schon der bloße Rhythmus einer gewissen Musik, aus einem entfernteren Raume heranklingend, überaus belebend und begünstigend auf mich wirkt und Gefühle in mir erzeugt, die wiederum ihre Gedanken erzeugen — bis endlich, nach so langem Gebären, jene begriffliche Beziehung plötzlich fertig klar ins Bewußtsein sprang, die sich mir also alle die Zeit hindurch antizipativ in der Empfindung angekündigt hatte, so wie sich die gesuchte intellektive Erinnerung in der sensitiven

ankündigt. Ich könnte hier noch so mancher Fälle von ähnlicher Art Erwähnung tun, könnte hier vielleicht auch noch zu sprechen kommen auf eine *der Erinnerung entsprechende Erwartung des Zukünftigen*, natürlich ebenfalls in der Sensation, wobei einem jeden sogleich das Daimonion des Sokrates einfällt — doch mag es mit dieser Andeutung an dieser Stelle genug sein. Übrigens, da doch von der Erinnerung gerade die Rede ist, soll nicht versäumt werden noch einmal darauf zurückzuweisen, wie so gar sehr auch die Erinnerung, nach allem darüber oben Gesagten, geeignet ist, das Zusammen des sensitiven und intellektiven Denkens darzutun, wofür nur auch noch angedeutet sein mag, nachdem betrachtet worden, daß die Gefühle erhoben sein wollen in die Sphäre des intellektiv abstrakten Denkens: *wie dieses auch wiederum ganz und gar zurückwill in das Gefühl*, als in unser eigentliches Erleben und Leben, und wie namentlich die bedeutenden theoretischen Gedanken, von starkem Gefühle an sich selbst begleitet, eben deswegen Beschwichtigung erstreben in dem Allgemeinen des Fühlens, worin sie zugleich ihre Verklärung und Vertiefung finden. Nicht blos nämlich sucht man dies für ein einzelnes Gefühl, z. B. für eine große Freude, für eine große Trauer, etwa in der Musik, für eine Trauer auch durch Versenkung in Poesie oder in ein Werk der bildenden Kunst oder im Anschauen bedeutender Szenen der Natur, sondern auch, von einem großartigen theoretischen Gedanken erfüllt, treibt es uns oft mit Gewaltsamkeit sehnsüchtig hinaus in die Natur oder zum Werke der Kunst: dem erhabenen Gedanken die Weihe des großen Fühlens zu geben, in dieses einzutauchen, in seinen Frieden unterzutauchen. — Gefühl ist bei jeglichem intellektiven Denken dabei. Die Gefühlsbegleitung tritt deutlich wahrnehmbar hervor *beim sprachlichen Ausdrucke* im Tone, in der Betonung, in den Mienen und in der Gestikulation; und es ist nicht gar so schwer, sie in sich selber während des Denkens wahrzunehmen. Je interessanter die intellektiven Gedanken sind, d. h. je mehr sie das Interesse unsres Lebens treffen, desto stärker fühlen wir dabei — wo sie für unser Bewußtsein ganz uninteressant sind, da haben wir das *Gefühl* der Langenweile — und ganz ebenso: je interessanter die Gefühle sind, mit je mehr Fülle und Mächtigkeit das Leben davon berührt wird, desto heller treten die intellektiven Gedanken heran, und

wo zuletzt die Totalität des Lebens auf das tiefste erschüttert, die Selbstinnigkeit im Fühlen der Seele so großgewaltig ist, daß der Mensch ganz selig sich fühlt —: mit einem Worte, ich rede von der Liebe und von den Überströmungen der Gedanken in der Liebe. Kein übrigens noch so stumpfer und dumpfer Mensch, dem nicht wenigstens im ersten Regen der geschlechtlichen Liebeempfindung Verwunderung begegnete, wenn nicht gar ein Schauder und ein Erschrecken über das Mysterium der Existenz, und mit dem es nicht fortginge von diesem Anfange an, mit einem Jeglichen auf seine Weise, so hoch sie nun reichen mag, zur Phantasie, also zum freier gewordnen Spiele der intellektiven Erinnerungsbilder, womit auch allsogleich die Mittel des sprachlichen Ausdrucks sich ihm gesteigert finden; gar aber in der edleren geschlechtlichen Liebe ist die intellektuelle Erhobenheit die bedeutendste und bedeutsamste! Aus dem allerhöchsten Affekte des Fühlens blühen herauf die Wunder der Gedanken — ich behaupte, in einer großartigeren Pracht und Herrlichkeit als ihnen jemals in dem fixierten Ausdrucke verliehen werden kann. In keinem Verhältnis der Liebe des edleren Mannes zum edleren Weibe, wo wahrhaft Eros und Anteros sind, fehlt die Mystik von ganz großer Art. Dante und Beatrice, Comte und Chlotilde de Vaux sind nur einzelne Beispiele. Das hohe Lied der Liebe wird in jedem hohen Liebenden symbolisch gedeutet; denn unmittelbar schlägt hinunter in die irdische Liebe jene andre Liebe, hinein in's endliche Leben, mit zündendem Strahle, das Bewußtsein des Ewigen, welches auch Christus und Spinoza mit keinem erhabneren Namen zu nennen wußten als mit dem der Liebe. Vom übergewaltig neuen und fremden Gefühle klingt dieser unbegreifliche Ton der Tiefe hinauf in die Gedanken, vom Gefühle für die Schönheit, von der schaudernden Verwunderung, vom Zweifel am Vorhandensein der Schönheit — denn wie er sie anschaut, glaubt er ja gar nicht an sie: Ist es denn wirklich, daß du da bist? Nein, du bist nicht da! ... dies ist das tiefste Moment im Überdrange der Empfindung des Liebenden: er glaubt nicht diese Schönheit, daß sie da sei — weil sie nicht dagewesen ist und weil sie nicht dasein wird! Über diesen letzten Gedanken vom Nichtdasein unsres dennoch Daseienden geht ihm das ewige Dasein auf, und wird ihm die Schönheit dieser Welt des Wechsels und des Unterganges zum Bilde der Unvergänglichkeit. —

Worauf soll ich nun noch hinweisen? Ist nicht jegliches intellektive Denken zugleich ein Gefühl, nämlich Gefühl des Ja oder Nein, womit die gedachten Dinge auf uns wirken? Denn die gedachten Dinge, das sind die mit Sensationen verbundenen Vorstellungen, und damit ist Alles gesagt für das unzertrennliche Zusammen der Vorstellungen im Wissen mit dem Fühlen: da alles, was im Wissen gedacht wird, dinglich ist.

Und nachdem man denn dieses Zusammen der Vorstellungen des Wissens mit dem Fühlen betrachtet hat, alsdann betrachte man das Zusammen der Vorstellungen des Wissens mit dem Wollen: wie schon das bloße Vorstellen im Wissen auf dem Wollen beruhe; denn alles Denken eines Wissensinhaltes ist nur durch Konzentration der Aufmerksamkeit, d. h. also nur durch einen Willensakt möglich, durch den allein es im Wissen festgehalten und bearbeitet werden kann. Und das Wollen ist ganz gewiß nichts ohne das Wissen, da es ja durch die Vorstellungsobjekte des Wissens ursachlich bestimmt wird, und nicht ohne, sei es nun richtige oder verkehrte, Providenz des Künftigen sein kann; es findet sich jedesmal im voraus konstruiert das künftige Geschehen, gespalten in die Möglichkeiten des günstigen und ungünstigen Ausganges: die Umstände, d. h. die Kausalitätsverhältnisse werden erwogen, die Förderungen und der Widerstand, um danach die Mittel des Verursachens zu wählen (dazu ist ja das ganze intellektive Denken da), und dies Alles ist verbunden mit Gefühl der Lust oder Unlust, je nachdem der erwogene Ausgang Hoffnung oder Furcht erweckt, zuletzt aber ist alles entschiedene Wollen mit dem Vorgefühle der zu erringenden Lust verbunden: um deren willen allein will ich, deswegen habe ich Lust, so zu tun; und hier mündet Alles wieder ein bei dem Primären des Fühlens. Die Lust des Fühlens an Stelle der vorhandenen Unlust, oder dauernde und erhöhte Lust — das ist das Motiv des Wollens.

Damit sind wir schon bei dem Dritten, bei dem Zusammen des Wollens mit dem Fühlen — wie sollte denn auch Wollen ohne Fühlen sein können? da ja das Wollen nur in Beziehung auf das Fühlen statthat und immer wieder, durch das Wissen hindurch, auf das Fühlen zurückkommt, von dem es ausging, und das es unterwegs niemals verlassen hat, sonst wäre ja das Wollen ein ganz leeres Wollen gewesen — ein Wollen ohne

Fühlen ist gar kein Wollen, eher noch kann das Wollen ganz vag ohne bestimmt gewußtes Objekt sein, wie dies zu Zeiten in der Liebesregung der Fall, in der Liebe, die ja auch stets Gefühl und Wille und Wissen von ihrem Gegenstande ist, — aber in den Jahren der erwachenden sexuellen Fähigkeit kann es sein, daß sie nichts ist als Gefühl und dunkles Wollen ins Allgemeine, ohne jegliche bestimmte individuelle Neigung. Wie Wollen und Fühlen zusammenhängt, wird ja schon deutlich daraus, daß wir des Wollens inne werden mit dem Gefühle der Freiheit unsres Wollens (womit ich natürlich nicht von der Willensfreiheit rede), und der Reflexhandlungen und des Triebmäßigen werden wir uns gar nicht als eines Wollens sondern nur als eines Gefühles bewußt. Und solcherart betrachte man denn immer von neuem das Zusammen des Fühlens und Wissens, des Wissens und Wollens, des Wollens und Fühlens und endlich das allerinnigste Zusammen der drei Spezifikationen, wie sie eine Einheit bilden, die Einheit des lebensfürsorglichen Denkens. Man wird gar nicht im Stande sein, das paarweise Betrachten festzuhalten, sondern wird sich überall ganz von selber auf die Einheit der drei Spezifikationen geführt finden, wird gar nicht umhin können, ihr nachzugehen, so wie auch ich es hier habe tun müssen, als ich von der geschlechtlichen Liebe sagte, daß sie zugleich sei Begierde, also ein Wollen, und Lust, also ein Fühlen, und, in der allerlebhaftesten Vorstellungsweise, Phantasiebeschäftigung, Phantasieschwelgerei, ein intellektives Denken oder Wissen. Die gleiche Verbundenheit der drei Spezifikationen tritt uns da ohne weiteres entgegen wie in jeder Leidenschaft: wenn *Einer* will, und natürlich etwas, also ein Gewußtes, so will der Leidenschaftliche, er will eben *leidenschaftlich*, in welchem Begriff und Namen schon das Wollen und das Fühlen gleichmäßig ausgedrückt liegt. Überall hätte ich so von den Zweien auch auf das Dritte kommen können; es gibt nichts, was nur in eine der Spezifikationen gehörte.

18. Ich will noch weiter im Besonderen mit einigen Bemerkungen auf die Gedanken des Wissens zurückgreifen, deswegen, weil man diesen gegenüber am meisten geneigt sein dürfte, von Isoliertheit im Bewußtsein zu sprechen, und doch kann davon nicht mit Recht gesprochen werden. Ich habe wiederholt gesagt, daß intellektives Denken nicht möglich ist ohne Aufmerksamkeit durch den Willen, die ihrerseits, wie ich nun hier hinzufüge, nicht anders möglich ist als infolge eines Gefühls von Lust oder

Unlust, welches auch genau ihren Grad bestimmt wie ebenfalls, je nach der Wichtigkeit in Hinsicht auf die Lebensfürsorge, die Helligkeit des Wissens: das Gefühl ist das Metrische für unser Wissen und für unser Wollen. Und Isoliertheit der intellektiven Gedanken gibt es nicht; auch für die theoretische Wissenschaftlichkeit kann davon mit keinerlei Recht gesprochen werden. Wir sind darüber nicht im Zweifel, daß alle auch noch so abstrakte Wissenschaft in die Lebensfürsorge hineinfällt, von ihr den Ausgang nimmt und ihr dient: das Fühlen treibt und beseelt sie, und was wäre sie ohne bestimmte Absicht des Wollens? Ein Spiel? — Und dann wäre das Spielen ihre Absicht, und sie würde damit ebenfalls dem Leben dienen. Auch bleiben Gefühl und Wille ihr in allem intellektiven Arbeiten gegenwärtig und stecken in aller Arbeit drin; mag immerhin in einzelnen Partien oder mag selbst im ganzen nichts andres als das abstrakt Theoretische des wissenden Denkens hervortreten: dieses abstrakt Theoretische ist doch durch das Fühlen eingegeben und ist etwas nur vermöge des Wollens für das Fühlen, es offenbart Sinn erst damit, daß es in seinem Verhältnis zur Praxis gerechtfertigt erscheint, wenigstens muß ein solches Verhältnis und ein Schritt in die Praxis beabsichtigt sein. Wer niemals von einem theoretischen Interesse in seinem Fühlen bewegt ward, in der Tiefe verunruhigt und wunderbar beseligt, wer niemals im heißen Liebeglühen um Wahrheit gerungen und mit ihr gerungen hat, wer nur die Scheinbilder des Wissens kennt, von denen er denn allerdings niemals einen bestimmenden Einfluß für sein Streben und Verhalten erfahren konnte — der mag das Zusammen des Fühlens, Wissens, Wollens in Abrede stellen. Freilich auch derjenige kann es leugnen, der das intellektive Denken oder Wissen mit den eigentlichen Abstraktionen verwechselt, aber mit dieser Verwechslung verkennt er auch gründlich das intellektive Denken, das niemals völlig abstrakt sondern immer nur ein Denken der Vorstellungen in den Abstraktionen ist und damit immer durch alle drei Spezifikationen hindurchreicht als ein Denken zum Behufe unsrer Lebensfürsorge. Je größer der Zusammenhang, den eine abstrakt wissenschaftliche Arbeit umspannt, desto unverkennbarer wird ihre Beziehung auf die Lebensfürsorge; dementsprechend auch wird desto auffälliger in ihr die Verbindung des Fühlens, Wissens, Wollens sich zeigen. Am meisten ist dies der Fall in den Werken der Philosophie; was nur be-

streiten dürfte, wer sie nicht kennt, und wer scholastisch sophistisches, lebenleeres Gemächt für Philosophie hält. Das ist nicht Philosophie, o pfui! und Philosophieren ist auch wahrhaftig etwas ganz anderes als bloßes Logisieren, welches die sehr populäre Auffassung ebenfalls jederzeit damit verwechselt. Im allerhöchsten Maße vielmehr tritt in allem Philosophieren neben der Fähigkeit des logischen Denkens die Macht des Gefühls und das Feuer des Willens hervor. P h i l o sophie — die Griechen haben dieses schöne Wort gebildet und haben darin der Liebe ihren gebührenden Platz angewiesen; der Philosoph ist derjenige Mann, der die Weisheit so liebt wie er sie kennt: er weiß, er fühlt, er will. Je vollkommener der philosophische Mann ist, und je vollkommener sein Ausdruck, seine Mitteilungsgabe, die überzeugende Gewalt seiner schöpferischen Rede erscheint, desto mehr sind darin g l e i c h m ä ß i g w i r k e n d Logik, Gefühl und Wille —: die Logik des abstrakten Denkens, des unfehlbar ewig gültigen; das Gefühl für das Ganze des Lebens der Menschheit; und der heroisch immer lebendige Wille, der über keiner einzigen Zeile und über keinem Tone den Zusammenhang und Zusammenklang aus der Acht läßt noch gar das Ziel, auf welches alle die Gedanken, gewichtvoll ein jeder, hinbrausen und hinzwingen. Durch diese gleichmäßige Stärke und die harmonische Vereinigung des Fühlens, Wissens, Wollens wird die große Wirkung für das Ideal hervorgebracht. Auch schon dieses Wort „Ideal“ besagt ja, daß es nicht um ein lediglich im intellektiven Gedanken sondern um ein eben so sehr im Herzen, im Fühlen und Wollen Vorhandenes zu tun sei. Die erhabenste Idee, wenn sie nicht Fleisch geworden ist, ist wie nicht vorhanden, und kann gewiß nicht wirken wie das Ideal, wie die Idee, die lebendig wirklich geworden ist in der ganzen Weise der Persönlichkeit dessen, der dafür nur mit dieser ganzen Weise seiner Persönlichkeit, im affektvollen Wollen und Handeln, eintreten kann; als ein opferfreudiger, als ein für die Idee begeisterter Mann, der durch seine Begeisterung ganz und gar ein andrer Mann ist wie alle die Übrigen sind, ein Mann von erhöhter menschlicher, von elementarer Kraft, der eine Großtat vollbringt, eine große Reinigung, Umgestaltung, ein neues Werk und eine neue Heiligung, und der, wenn es sein muß, mit seinem physischen Untergange triumphierend besiegelt, was er vollbracht hat; ein gewaltiger Mann in seiner Begeisterung, ein Heros, der mit seiner Be-

geisterung die andern dazu aufreißt, daß sie, selber entzückt von dem hohen Gedanken und selber heroisch geworden, die ungemeine Tat vollbringen helfen. So liegt also schon in dem Worte Ideal das Ineinander des Fühlens und intellektiven Denkens und das lebendige Verhältnis zur Praxis durch das Wollen.

Ziehen wir auch noch in aller Kürze die Gedanken des Aberglaubens heran, die wahrlich auch nicht als im Wissen isolierte Gedanken bezeichnet werden können. Der Aberglaube ist ja unvernünftig gewordener praktischer Verstand, Flucht aus der Vernunft des Denkens in die Unvernunft — es gibt keine Flucht aus der Vernunft anderswohin als in die Unvernunft, oder was dasselbe besagt: der Aberglaube ist, statt der wahren Lebensfürsorge, die Fürsorge für das Verkehrte, Unsinnige und Schädliche. Die tritt hervor als Religion, als Metaphysik, als Moral — es kann aber zunächst hauptsächlich immer nur noch auf die Religion verwiesen sein, weil das Urteil über ihre Wirkung und über die vielen und großen Übel, welche sie den Menschen gebracht hat, bereits bei den meisten feststeht. Als das Wesen ihres theoretischen Denkens haben wir die fiktiv absolute Ursachlichkeit erkannt; und daß mit dieser Verkehrtheit und Unwahrheit des Denkens, welche von den Religiösen Glaubenswahrheit genannt wird, Gefühl verbunden sei, das rühmen sie ja selber als ein ganz Hauptsächliches (vgl. auch das Zwischenspiel vom Kant 5). Sie bezeichnen geradezu die Glaubenswahrheit als Gefühlswahrheit, wobei der Sinn dieser ist: daß ihr religiöses Gefühl antizipativ den Inhalt der intellektiven Wahrheit in sich trage; und er enthält ja auch intellektiven Inhalt, nur nicht den vernünftigen, sondern den unvernünftigen und verkehrten der fiktiv absoluten Kausalität, welches verkehrte intellektive Denken also auch mit verkehrtem Fühlen verbunden ist. Die „Alleraufgeklärtesten" bezeichnen jetzt, nach Schleiermacher'schem Vorgange, das religiöse Gefühl als das Gefühl der Abhängigkeit, wogegen Hegel sagte: wenn darin das Wesen der Religion bestünde, so wäre der Hund der beste Christ; und darin hat Hegel Recht, und das Höchste ist gewiß nicht das Gefühl der Abhängigkeit vom Universum — das wir nicht lieben sollen wie der Hund seinen Herrn: eher denn noch wie der Herr seinen Hund. . . . Jedenfalls also ist der intellektive Inhalt des Denkens im Religiösen mit Gefühl verbunden. Doch nicht damit allein: entsprechend auch mit ver-

kehrtem Wollen. Auch der Wille tritt ganz hauptsächlich hervor (abgesehen hier von dem, was er an Praxis für das Leben erzeugt), und erscheint damit überhaupt das Religiöse ganz unverkennbar als Lebensfürsorge, freilich als eine verkehrte und als eine erstaunlich unsinnige und naive, da es, ohne die leiseste Ahnung von der Ursachlichkeit und von den Grenzen ihrer Geltung, ohne Besinnung für das, was es mit der Bewegung und Verwandlung aller Dinge des relativ Wirklichen und mit dem absolut Wirklichen auf sich hat und ohne Andacht und Gefühl, gänzlich ohne jegliche Fähigkeit, ohne irgendwelches Organ weder für dieses noch für das Heilige, und statt dessen nur vermögend, ein fiktiv Absolutes zu erdenken — da es durch die Beschmeichelung des fiktiv Absoluten Vorteile für dieses Leben zu gewinnen hofft, vor allem aber ganz wesentlich auf Verlängerung des Lebens nach dem Leben und auf bestmögliche Sicherung dieses Weiterlebens nach dem Leben ausgeht. Die Religiösen sind absolute Materialisten und noch schlimmer als diese: sie sind überflüssig borniert und fest in ihrer Form des Menschseins und schnüffeln in alle Zeiten hinaus und in einen grundverkehrten Begriff von Ewigkeit hinein, alles nur nach ihrem Menschenleben in der Welt der Dinge, — natürlich nach einem noch weit schöneren Menschenleben in dulci jubilo des ewigen himmlischen Tingeltangel. So wie die Schrecken der Hölle reale Schrecken für ein sinnlich Lebendiges, für Menschen in einer Welt der Dinglichkeit sind, so sind auch die Freuden des Himmels in einer eben solchen Welt für eben solche Menschen reale Freuden; und wer den Kopf danach hat, diese allergrößte physikalische Absurdität des ewigen Lebens zu denken, und wer den Münchhausiaden des Himmels Glauben schenkt, dem bestimmen Hoffnung und Furcht die Mittel des Verhaltens in diesem Teile des Lebens für den zukünftigen. Er muß hier dies und das tun und unterlassen, damit ihm dafür dorten so und so widerfährt — das ist völlig Art der Lebensfürsorge; und denkt man nur daran, so bedarf es keines Wortes mehr über das dabei statthabende Ineinander der drei Spezifikationen. Dem zukünftigen Leben gelten alle die mannigfaltigen und vielen Anstrengungen des Religiösen — — freilich, es sind ihrer viele und sie sind groß, aber im Grunde erscheint die Fürsorge für das zukünftige, jenseitige Leben ganz unverhältnismäßig viel leichter als die für das irdische Leben, denn man muß doch billigerweise zugestehen:

das Bischen den Mund zu sinnlosen, ihnen selber unverständlichen Zauberformeln Aufundzuklappen, um damit den Unbeweglichen zu bewegen, und das Bischen die Augen Verdrehen und sich närrisches Aussehen-Geben mit Attitüden und Zeremonien und das Bischen Bosheit gegen Andersgläubige und Ketzer in einem, wegen seiner Kürze vergleichsweise gar nicht in Betracht kommenden Leben, aus dem man wohl noch gar, wenn's das Glück will, ganz jugendlich wegsterben kann, das ist wirklich nicht viel gegen die dafür einzutauschende ewige Seligkeit — ei, das nenne ich ein Geschäft! und wüßte kein andres mit ihm zu vergleichen, und wüßte keine Spekulation weiter, die, gegen diese gehalten, eine Spekulation des allerunverschämtesten Egoismus zu heißen würdig erscheint: es ist halb eine Bettelei und halb ein Kauf um elenden Preis, und wird auf eine Art gegen den Gott betrieben, worin Zudringlichkeit sich mischt mit dem Benehmen des Betrügers, der einen Dummen vor sich hat. Und Egoisten und nicht anders müssen also auch die Religiösen heißen, und zwar sind sie mit ihrer ins Absolute hinaus verlängerten menschlichen Raffgier und mit ihrer ungerechten Lohnsucht, womit sie als ewige Faulenzer im Jenseits nochmals eine ewig währende Bezahlung wollen für Arbeit, die, wenn sie gut ist, doch ganz gewiß in diesem Leben bezahlt wird (denn das kann nur ein ganz Verkehrter und Kurzsichtiger verkennen, daß alles wahrhaft gute, d. h. alles nützliche und vernünftige Tun sich im Leben bezahlt macht, und je aufopferungsvoller, je idealistischer es war, desto schöner, so daß man sagen könnte: der Idealismus ist das beste Geschäft) — die unvergleichlich raffgierigsten Egoisten sind sie, die es nur geben kann. Einerlei, daß ihnen ihre Narrheit nicht gerät mit einer Seele, für deren ewiges Leben sie nicht Seelsorger wären, wenn sie verstünden, daß diese Seele Körpersorger ist: aber sie zwecken doch mit ihren Gedanken ab auf Egoismus, auf Lebensfürsorge. Und darauf zwecken alle Gedanken ab, die unsinnig verkehrten, die irrigen, die richtigen. In Summa, es gibt keinen einzigen Gedanken außer für die Lebensfürsorge, für die Selbsterhaltung und Selbstdurchsetzung des Lebens, wenn nicht immer mit Erfolg, so doch immer dem Willen nach; denn das Denken ist das Leben, ist lebenwollend. Ja und Nein hinsichtlich der Lebensfürsorge ist all mein Denken: aktivisch im Wollen, passivisch im Fühlen, und theoretisch im begrifflichen Wissen auch da, wie bereits erinnert worden, wo

dieses im Augenblicke keinerlei Verbindung mit dem Fühlen und Wollen zu haben scheint und keine solche für die Zukunft erkennen läßt. Das Ja und Nein ist in allen drei Spezifikationen, weil alle drei Spezifikationen Eines sind.

19. Man wird nun auch gar nicht mehr fragen, wie denn diese drei in eine Einheit zusammenfließen können? wenn man so versteht, daß sie eine Einheit *sind*, daß der psychologischen Trennung keine wirkliche Getrenntheit entspricht: von da an, daß wir in den frühen Kindheitstagen, nach Entwicklung des intellektiven Denkens, aus einem Zustande heraus, der noch nicht der des eigentlich selbständigen Lebewesens genannt werden kann, zur Selbständigkeit eines solchen, zum vollkommenen Denken des praktischen Verstandes erwacht sind, d. h. den zur Lebensfürsorge tüchtigen Körper gewonnen haben — von da an sind und bleiben die drei Spezifikationen ungetrennt beieinander und treten nur auseinander in abnormen Körperzuständen, hauptsächlich in solchen, die wir als Verrücktheit bezeichnen, und die denn auch tatsächlich mit dem Verluste der Fähigkeit zur Lebensfürsorge zusammenfallen. Fühlen, Wissen, Wollen sind lebendig ineinander, fangen niemals, in keinem besonderen Gefühle, besonderen Gedanken des Wissens, besonderer Wollung einzeln an zu existieren, leben auch nicht einzeln für sich noch fort wie die Teile eines zerschnittenen Aales, sind gar nichts für sich selbst einzeln. Ich bin mit meinem praktischen Verstande ein einziger Denkender, der auch nur ein einziges Gedachtes denkt, das Gedachte meiner dinglichen Bewegung. Allerdings erscheint dieses Gedachte spezifiziert in Gedachtes von dreierlei Art, als dreierlei Vordergrundbewußtsein, wovon das eine in diesem oder jenem Augenblicke mehr beleuchtet auftritt als das andre; welcher Umstand hauptsächlich den Anschein einer wirklich realen Selbständigkeit hervorruft. Aber wir wissen nun, warum so, warum der an sich selbst einheitliche innere Zustand unsrer dinglichen Existenz dem Bewußtsein in dieser getrennten Dreiheit zugewandt erscheinen muß, und daß *Einheit des Bewußtseins* vorhanden ist, trotzdem wir im gewöhnlichen praktischen Denken *kein Bewußtsein dieser Einheit* haben, im Gegenteil, dies gar nicht haben können; da behufs Vollführung unsrer Aufgabe, Ding unter Dingen zu sein, Alles darauf ankommt, daß wir der drei Spezifikationen inne werden.

20. Bei solcher Art der Betrachtung erweisen wir uns auch hier, wie überall, als wahrhaft nur dieses Eine der dinglich kausalen Bewegung Denkende, von welcher wir auch das Denken, den praktischen Verstand nicht verschieden annehmen; da er uns das Innerliche einer Existenz, ihr bewußt innerlicher Zustand als das Prinzip ihrer Bewegung, als ihr Lebensprinzip, ihre vis vitalis ist, wodurch sie eben dieses Ding ist, welches sie ist. Nichts andres wie das, was, somatologisch betrachtet und benannt, ein Bewegtwerden unsrer Dinglichkeit ist, ist das, was, psychologisch betrachtet und benannt, unser Fühlen ist; nichts andres wie das, was, somatologisch betrachtet und benannt, ein Bewegen unsrer Dinglichkeit ist, ist das, was, psychologisch betrachtet und benannt, unser Wollen ist; nichts andres wie das, was, somatologisch betrachtet und benannt, Bewegtwerden und Bewegen von Dingen ist, ist das, was psychologisch betrachtet und benannt, unser Wissen des als außer unsrem Bewußtsein befindlich Vorgestellten ist, — und was uns nicht im Zusammenhange des Dinglichen und des Denkens erscheint, das erscheint uns allein als dinglich in uns vorhanden oder allein als Denken in uns vorhanden, ist aber darum dennoch wahrhaft immer nur das Eine der somatischen Bewegung. Wenig nur von dieser wird uns deutlich, aber immerwährend haben wir sie ganz und gar als Bewußtsein — man muß nur verstehen, daß Bewußtsein nichts an sich selbst ist, daß alles Bewußtsein Bewußtsein der somatischen Bewegung ist. Die nichts davon verstehen, die sprechen von Dingen und Denken, weil sie nicht überall Beides zusammenfallend gewahren, und von der vom Dinglichen verschiedenen Seele, und trennen die Psychologie von der Somatologie. Mit welchem Rechte dies? Was ist denn das Somatische, was sind denn die Dinge? Die Dinge sind unsre mit Sensationen verbundenen Vorstellungen! Wer nun bis hierher noch nicht die Einheit unsres Dinglichen und unsres Denkens begriffen hat, der dringe nur ein in diese Wahrheit, daß die Dinge die mit Sensationen verbundenen Vorstellungen sind; und von da an, daß er diese Wahrheit versteht, wird er schon allein daraus verstehen, wie so völlig illusorisch dieser Gegensatz des Denkens und des Dinglichen sei: denn es wird in diesem Gegensatze nichts andres als (nachdem die Einheit des Bewußtseins zerrissen ward, aus dieser Einheit) die Verbindung von Sensation und Vorstellung

(Dingel) entgegengesetzt dem noch Übrigbleibenden und den Spezifikationen so, wie wir ihrer isoliert im Bewußtsein inne werden. Schon die Dinge, sieht man, reichen durch zwei unsrer Spezifikationen, und alle drei Spezifikationen oder das Ganze unsres Bewußtseins, vermöge dessen unsre dinglich kausale Bewegung sich erhält, ist in Wahrheit ganz einheitlich. Das verstehen aber die Andern nicht und beweisen Einsicht weder darein, daß unser Denken nur dieses Eine der dinglich kausalen Bewegung denkt (denn sie denken viel außerdem, wie wir früher genugsam betrachtet haben, und zu allem Früheren hinzu fanden wir jetzt noch das von der dinglichen Bewegung ihnen völlig disparate Denken) noch darein, daß unser Denken einheitlich ist, vielmehr kommen sie auch hier wieder mit vielerlei angerückt. Sie kommen zunächst mit dem voneinander getrennten Fühlen, Wissen, Wollen, wovon, zufolge ihrer Auffassung, keines an sich selbst klar und verständlich denkbar, noch weniger aber ihre Verbindung begreiflich wird, was ihnen aber keine Sorge zu machen scheint: sie reden wie vom Allerselbstverständlichsten von diesen unverständlichen Dreien und ebenfalls wie vom Allerselbstverständlichsten von der Unmöglichkeit, daß Dreierlei, ihnen so gänzlich Verschiedenes wie Fühlen, Wollen und intellektives Denken ineinanderwirke, und werfen gar nicht einmal die Frage auf, welche Bewandtnis es denn wohl mit dieser Dreiheit und überhaupt mit dem Bewußtsein haben könnte? Wir fragten und antworteten und haben, auf Grund der einzig und allein wissenschaftlichen Bewegungslehre, Sinn, Ordnung, und Sauberkeit in unsre Gedanken über das Bewußtsein als Ganzes gebracht wie auch über das Warum seiner Spezifikationen des Fühlens, Wissens, Wollens und über jedes Was derselben im Besonderen.

Aber gemach, wir sind mit ihnen noch nicht fertig, noch nicht fertig mit der Aufzählung des Vielerlei, womit sie, wie in jedem Falle, so auch hier kommen, uns gegenüber, die wir nur das Eine zu denken verstehen. Denn nicht genug, daß sie weit entfernt sind, das Bewußtsein als identisch mit der bewegt dinglichen Existenz, als diese Existenz von Innen anzuerkennen und daß sie das Eine Bewußtsein zertrennen in Fühlen, Wissen, Wollen: nicht genug damit, bringen sie noch obendrein von außen Kausalität und Freiheit heran und verteilen Beides aufs Fühlen, Wollen, Wissen derartig, daß jedes dieser Drei gespalten

wird in ein niederes der natürlichen Kausalität unterworfenes, und ein höheres, freies — wir wollen es sogleich im Folgenden noch viel gründlicher als bisher besehen, daß und wie sie dies anstellen. Denn sie stellen es an und haben also nicht allein objektive, draußen, außer der Einen Wirklichkeit des Dinglichen vielerlei Verschiedenes, sondern zerreißen auch das Innen des Dinglichen, das Bewußtsein gar zweimal: zuerst in die drei Stücke des Fühlens, Wissens, Wollens und dann jedes Stück noch einmal in naturnotwendige Kausalität und Freiheit.

Wir bleiben fest darin — und kommen damit zum Verständnis von allem, indem wir fest darin bleiben — daß, was gedacht wird, dinglich ist, das Eine der dinglichen Bewegung ist, und daß auch das Denken zu diesem Einen Dinglichen hinzugehört. Auch der Mensch ist Ding, bewegtes Ding, mehr nicht, und unser Fühlen, Wissen, Wollen macht, als der innerliche Zustand der Bewegung unsrer Dinglichkeit, ein einheitliches Bewußtsein aus, dessen sämtliche Gedanken die Bewegung unsrer Dinglichkeit zum Inhalte haben und bestimmt sind alle durch die Bewegung unsrer dinglichen Existenz innerhalb der allgemeinen dinglichen Bewegung, und außer dieser Einen dinglichen Bewegung oder, was dasselbe ist: der dinglichen Kausalität, gibt es nichts und keine Freiheit; und so gibt es denn auch außer dem Einen Denken, d. h. dem Gedachten der Kausalität, kein andres Denken und keine Freiheit, und es gibt also kein freies Fühlen, es gibt kein freies Wollen, es gibt kein freies Wissen.

II.

Wahre und verkehrte Psychologie.

1. Ich bin sehr fest in diesem Allen, in diesem Einen — aber die Leser sind es vielleicht noch nicht eben so sehr, es bleiben ihnen noch Zweifel und Bedenken; und obwohl sie nun, nach allem Angehörten, die allgemeine Psychologie schon mit andern Augen betrachten dürften, sind sie sich doch am Ende wohl gar des vollen Gegensatzes noch nicht einmal ganz bewußt, in welchem diese Auffassung zu der allgemein geltenden steht. Das kommt hauptsächlich daher, weil der ganze Stand des allgemeinen Denkens über unser Denken ein unklarer und verwaschener ist. Wie eigentlich die geltenden Gedanken über das Denken beschaffen sind, das findet sich nirgendwo präzisiert und formuliert. Ich habe es mir zur Aufgabe gestellt, dies zu leisten, ich habe zuletzt mit wenigen deutlichen Worten gesagt, was sie mit vielen undeutlichen Worten sagen. Ich habe ihre Gedanken über das Denken präzis formuliert, indem ich sagte, daß sie das Denken als etwas vom Dinglichen wesentlich Verschiedenes behaupten, welches Verschiedene sie wiederum in dreierlei Verschiedenes: des Fühlens, Wissens, Wollens und jedes von diesen Dreien abermals in das zweierlei Verschiedene der Kausalität und der Freiheit auseinanderreißen. Ich will noch eindringlicher als es durch so wenige Worte geschehen kann, im Folgenden das allgemein angenommene Verkehrte in seinem bestimmtesten Ausdrucke dem Richtigen gegenüberstellen, — freilich werde ich dabei immer vom Verkehrten auf das Richtige kommen und kann's nicht aushalten, ihr Verkehrtes, ohne daß ich es unterbreche, eine ganze Zeit hintereinander aus mir heraus reden zu lassen, damit mein lebendiges Denken gleichsam selber in den Tod treibend. Dazu ist es lebendig und hängt an seinem Leben als am Richtigen, läßt sich nicht zwingen zum Sterben und wehrt sich dagegen; es fällt mir so schwer, den verkehrten Gedankengang darzustellen, wie es dem schwer fällt sich zu ertränken, der schwimmen kann. Dennoch will ich es tun und, eben durch seine Gegenüberstellung gegen das Richtige derart, daß man wahrhaft soll in den Stand gesetzt werden, sich des Verkehrten gründlich zu entschlagen und nicht

allein den Fuß von ihm hinweg zu erheben, sondern auch gleich hinüberzutreten auf festen Boden. Ich will aufzeigen, was sie sagen und wie ganz schlecht und verkehrt es ist, und werde dagegen zeigen, was das Richtige ist; und dann mögen sie entweder leugnen, daß sie jenes Verkehrte sagen oder sie mögen es aufgeben und gegen das Richtige eintauschen. Ihr Verkehrtes soll uns einmal offen heraus in seiner Verkehrtheit, wir ziehen es hervor aus der Unbestimmtheit und Dunkelheit, darin es sich bislang gehalten hat; es soll uns Rede stehen und soll noch obendrein helfen, dem Richtigen von einer neuen Seite her, wenn auch nur von Seiten einer neuen Verdeutlichung, beizukommen, bis es ganz in die letzte, eklatante Deutlichkeit erhoben ist. Die suchen wir hier wie überall, und soll uns nichts durchgehen, was zweideutigen Sinn zuläßt, oder dessen Sinn erst von Andern ausgemittelt werden müßte. Den Sinn ganz klar hinzustellen ist überall unsre Absicht wie unsre Pflicht. Deutlich und licht ist die Rede der Philosophie, denn ihr Wesen ist Licht und Klarheit und Einfachheit: wo dunkel, verworren und unverständlich geredet wird, da ist ganz gewiß andres als Philosophie, und zuletzt, nach all dem unnütz verstiegenen Gewäsche, doch nur die platte Gemeinheit des gewöhnlichen populären Denkens. Auch hier in der scholastischen Meinung über das Bewußtsein, wenn wir nur *für sie* — da sie es ja selber nicht tun — ihre Meinung ebenso deutlich machen wie unsre Wahrheit, auch hier finden wir nichts anderes und werden wir nichts anderes finden wie eben die gewöhnliche populäre Verkehrtheit, nur in scholastischem Aufputze. Dagegen wollen wir an, und das können wir.

Die letzten Sätze des vorigen Abschnittes enthalten die zusammenfassende Formulierung, womit wir eine Bresche in die Verkehrtheit schlagen und einstürmen können. So wollen wir. Der Punkt ihrer Schwäche und Verwirrung, auf den wir es nun im Folgenden hauptsächlich abgesehen haben, nachdem wir im Vorangegangenen gegen ihre Zerstückelung des Bewußtseins in das Dreierlei des Fühlens, Wollens, Wissens uns gewandt hatten,— worauf wir es nun also auf den folgenden Blättern absehen werden, das ist ihre weitere Zerstückelung eines jeden dieser drei Stücke in abermals zwei Stücke, in ein Stück Kausalität und ein Stück Freiheit. Wir meinen ihre Rede über die Freiheit des Fühlens, Wollens, Wissens, die sie führen, trotzdem sie doch ebenfalls an der kausalen Notwendigkeit festzuhalten vorgeben. Das Eine

ist aber mit dem Andern unvereinbar. Die Freiheit des Verstandes in irgendeiner seiner Spezifikationen, geschweige denn in allen dreien, wiederspricht der Wahrheit von der Kausalität oder Bewegung mit dem darin eingeschlossenen Gesetze von der Erhaltung der Energie. Die Vernunft verbietet mir von Freiheit zu reden, d. h. gegen das Grundgesetz von der Kausalität, und sie gebietet mir, gegen diejenigen zu reden, die davon reden, und denjenigen, die so reden ohne zu wissen, daß sie es tun, die Ohren zu öffnen, damit sie merken, daß sie so reden. Sie reden nämlich tatsächlich allesamt so. Nur Wenige wissen darum, die Meisten werden mir nicht glauben, doch will ich es allen zeigen; und nur solang sie sich weigern, mich anzuhören, in der Manier, wie ihresgleichen sich dereinst geweigert hat, durch das Teleskop Galileis zu sehen, — nur diejenigen, die solcherart sich sträuben, mich anzuhören, werden in Zukunft noch bei ihrer gedankenlosen Verkehrtheit und bei ihrem Aberglauben beharren können. Das Eine, allein wahrhaft Denkbare der Kausalität ist unvereinbar mit dem Andern, mit dem Undenkbaren und Absurden der Freiheit. Das will ich hier gegen sie durchfechten, besonders in Hinsicht auf die Freihei des Wissens, wofür es am allernötigsten ist, und will also damit das Resultat dieser Untersuchung noch einmal, ganz wie von neuem, ins Licht setzen und sichern, indem ich nicht zweifle, daß dies, mit aller Entschiedenheit behandelt, eine Sache von großem Nutzen sein wird.

Sie sprechen allesamt von der Freiheit bei allen drei Spezifikationen — nur daß sie nach verschiedenen Graden bei den dreien sprechen. Von der Freiheit des Fühlens wird noch am wenigsten gesprochen, seine Unfreiheit gestehen auch selbst die ganz Unverständigen zum Teil offen zu; hier hat sich das Denken niemals völlig von sich selbst hinwegverirrt. Auch noch über die Unfreiheit des Willens sind bis zu einem gewissen Punkte hin Alle einig, obwohl dieses Unfreie des Willens von den Unverständigen nicht Wille sondern anders genannt wird — wir werden dies alles sogleich näher in Betracht nehmen. Was aber gar die Unfreiheit des Wissens betrifft und überhaupt die allgemeine Meinung über das Wissen, d. h. das intellektive Denken und sein Erkennen, so — nein, nicht bei den Ungebildeten sondern bei Ihnen, mein lieber Herr Professor! und so ziemlich bei allen Sterblichen und Unsterblichen. Und nehmen Sie's nicht übel, wenn ich darüber die Meinung als die Spitze des Unsinns

über das Denken bezeichne (denn in der Tat, die Schwesterunsinnigkeiten über das freie höhere Gefühl und den freien höheren Willen sitzen ein wenig tiefer), und wenn ich überhaupt das anstößige Wort Unsinn etwas ungewöhnlich häufig gebrauche: ein denkender Mann findet natürlich mehr Unsinn in der Menschenwelt als andere Männer in sich selber zu entdecken vermögen. Sie wissen, wie ichs meine, wir kennen uns nun schon lange, und da Sie höflich sind, werden Sie meine Grobheit verzeihen. Wenn aber nicht, dann nicht, und deswegen werde ich niemals von neuem grob werden; denn ich habe sämtliche Grobheiten und Beleidigungen gegen mich verziehen, in Bausch und Bogen, alle zukünftigen mit eingeschlossen, — ja meinetwegen auch alle Beleidigungen: obwohl ich meinerseits niemals beleidige, da ich nie moralische Kritik übe, die allein beleidigend wirken kann, sondern überall nur Kritik der Gedanken. Freilich, da die Gedanken in den Denkenden sitzen, muß ich gegen diese grob sein — um der Gedanken willen. Wenn Sie denn also auch nicht, werden andre Männer sie mir zugute halten, diese und alle künftige grobe Art, die wenigen Männer, auf die ich ja doch überall hauptsächlich rechne, und die auf mich und auf meine Grobheit rechnen und sogar wissen werden, daß sie bei mir, in diesem ersten Bande, das Gröbste noch lange nicht überstanden haben, die aber mit mir über die Schicklichkeit des Groben Einer Meinung sind, weil sie mit mir das Dicta factis exaequanda zum Grundsatze des Schreibens anerkennen, — ganz gewiß zum Grundsatze für ein Schreiben von der vorliegenden Art und Absicht, wobei deutlich grob heraus ein Verdienst, nicht so heraus eine Sünde ist; für ein Schreiben, das keine Deutlichkeit ohne Grobheit zuläßt, und für Punkte wie den hier in Rede stehenden, über den gleichmütig, ohne Wahrheitsgefühl und ohne Affekt die Leute sich äußern mögen, in denen die Theorie ganz unberührt, öd und eingeknöchert — ich weiß nicht wo — herumsitzt. Freilich hegt der Denker die Wahrheit still in allem Frieden der Seele: aber das ist Eines, und ein ganz Anderes ist, sie lehren. Da geht es nach den Gesetzen dieser Welt, da heißt es Philosopia militans, und er findet sich im allergrößten Affekt, weil er überall um sich herum auf den Gegensatz des Wahren trifft und durch den erbitterten Widerspruch beständig auf das Äußerste gereizt wird. Die Wahrheit ist darum sein Affekt, sein Pathos, d. i.

sein Leiden und seine Leidenschaft und sein Kampf! Dies nun aufgezeigt, das ist eine Lehre, insofern es ein Beispiel ist. Wahrheit ist zu lehren in der Menschenwelt nicht anders als indem sie aufgezeigt wird von dem, der sie in sich hat, wie sie aussieht in ihrer lebendigen Schöne, und wie sie niedergehalten und verunreinigt wird — der lehrende Denker zeigt sich im Innerlichsten — die Gedanken zeigt er wie sie kämpfen gegen die Ungedanken, denn das ist es, was da kämpft in unsrer Welt — ; lehren ist kämpfen und sich wehren, jawohl, der Denker wehrt sich: denn das Denken ist sein Geschäft und sein Leben, und wenn verkehrte Gedanken, auf gepriesene Autoritäten gestützt, der Welt und mithin auch ihm, und ihm vor allen, zugemutet werden, so ist ihm dies die schmerzlichst herbe Seelenkränkung, gerade so als würde ein ehrlicher Mann einer Betrügerei beschuldigt — wenn er temperamentvoll ist, schlägt er zu. Und damit denn zur Sache, und wo es sein muß, zugeschlagen!

2. Von der Freiheit des Fühlens wird noch am wenigsten gesprochen, sage ich — die Sprache spricht davon am wenigsten und läßt zum Teil über die Unfreiheit des Fühlens keinen Zweifel. Sie gibt in vielen Fällen die Objekte an, welche das Fühlen verursachen, entweder, in ganz bestimmter Weise: Ich rieche, schmecke usw. Dies, Das, oder in unbestimmter Weise: Es hungert mich, es dürstet mich, es friert mich, es schläfert mich, es freut mich, es verdrießt mich, es schmerzt mich, es gereut mich. Bei besonders auffälligen und wichtigen Anlässen wird sogar ganz unbestimmt nur die Ursache des Fühlens angegeben, während die Beziehung auf das fühlende Ich, als selbstverständlich, wegbleibt, so zum Beispiel echt unpersönlich: Es donnert; — auch im Augenblicke der Gefahr: Es kommt heran; es rührt sich etwas! Genug, in allen diesen Fällen besteht kein Zweifel über die Abhängigkeit des Fühlens von den verursachenden Objekten, und daß im Grunde immer Es, welches Objekt es auch sein mag, in mir fühlt, und daß ich nicht willkürlich, ohne daß ein Es auf mich wirkt, zu fühlen imstande sei. Und soweit sind also Alle einig. Auch wenn es heißt: Ich schmecke usw., verkennt niemand, daß ein verursachendes Objekt des Schmeckens usw. vorhanden ist, und daß der Fühlende nicht anders fühlen kann als wie er nun eben infolge des bestimmten Bewirktseins durch ein selber zu seinem Bewirken bestimmtes

Objekt fühlen muß. Ganz anders aber steht die Sache schon bei den „höheren Seelengefühlen“. Ich liebe, ich hasse — dabei wird nun zwar auch nicht bestritten, daß Objekte das Lieben und Hassen verursachen, aber die Notwendigkeit des Liebens und Hassens wird keineswegs von allen zugestanden. Es wird ein Riß in die Reihe der Gefühle gemacht: von den höheren Gefühlen wird Freiheit behauptet, gefordert. Man muß da nicht so fühlen, wie man fühlt, man soll anders fühlen — je nachdem es der Moral oder andern in Frage kommenden Interessen der Kritiker gemäß ist, genug, das Fühlen wird hier nicht mehr als naturnotwendig bestimmt anerkannt, die Kausalität hört auf, und es tritt etwas absolut Beginnendes hervor, ein absolut und frei Verursachendes, das in die Kausalwelt soll hineinwirken können; worin nichts geringeres liegt, als die Aufhebung des Gesetzes von der Erhaltung der Energie innerhalb dieser Welt der Dinge und die Annahme von einem Etwas außerhalb derselben, von derselben verschiedenes, dennoch aber kausal mit ihr verbundenes. Die höheren Seelengefühle, wird behauptet, seien ganz anders wie die niederen Körpergefühle, sie seien nicht Körpergefühle. Doch haben wir uns bereits (S. 710 f.) darüber ausgelassen, daß eine derartige Absonderung höherer von niederen Gefühlen gänzlich unzulässig, daß den höheren Gefühlen, indem man sie zu unkörperlichen macht, ihre Fühlnatur völlig genommen wird, und daß hier alles in Wahrheit ein Zusammenhang aus Einer Wurzel ist. Alles Fühlen ist körperlich; nämlich ein körperliches Bewegtsein, ein bewirkter Bewegungsvorgang in unsrer dinglichen Existenz ist es, was uns als ein Fühlen von Lust oder Unlust zum Bewußtsein kommt. Alles „Ich fühle“ bedeutet: Es fühlt in mir.

3. Ganz ebenso aber bedeutet auch alles „Ich will“ und „Ich weiß“: Es will in mir, es weiß in mir. Mein ganzes „Ich denke“ ist in Wahrheit ein „Es denkt in mir“, weil all mein Denken mein Denken meiner Bewegung ist, ganz so wie mein Fühlen; mein Wollen und mein Wissen sind ja gar nichts außer in Beziehung auf mein Fühlen und wegen meines Fühlens, so daß auch in meinem Wissen und Wollen eben dasselbe gedacht wird, wie in meinem Fühlen. *Es denkt gar nicht daran*, daß es anders könnte sein, und daß *wir* anders zu denken vermöchten als so wie *es* denkt in uns, d. h. wie uns

die Bewegung regiert. Aber davon sind sie weit entfernt, daß ihnen dies zur Überzeugung kommt. Auch in das Wollen machen sie einen Riß — um weiter nun zunächst vom Wollen zu sprechen. Sie machen einen Riß hinein; denn auch noch hier geben sie, wie gesagt, bis zu einer gewissen Grenze die naturnotwendige Bestimmtheit oder Unfreiheit zu — allerdings nicht mehr mit ausdrücklichen Worten. Über das Wollen nämlich haben sie schon eine weit rigorosere Meinung als über das Fühlen: beim Fühlen erkennen sie wenigstens noch in jedem Falle eine natürliche Verursachung an, beim Wollen aber behaupten sie die völlige Freiheit des absolut Beginnenden. Das Wollen und Handeln bis zu der Grenze hin, bis zu welcher sie noch Unfreiheit gelten lassen, bezeichnen sie gar nicht als eigentliches Wollen und Handeln. Die Unfreiheit geben sie zu für alles Spontane, Reflektorische, Instinktive, Triebmäßige der Willensregung; hierfür erkennen sie die Irritabilität des Leibes und damit die Naturnotwendigkeit des Verursachten an: dahinter aber reißt die Kette, und es beginnt nun die Willensfreiheit. Für seine Handlungen mit vorsatzmäßigem Wollen, nach voraufgegangener Überlegung, Wahl zwischen dem Richtigen und Verkehrten, Guten und Bösen und dem endlichen Entschluß, dafür sei der Mensch nichts weniger als naturnotwendig gebunden, der Mensch kann „völlig frei und ohne den notwendig bestimmenden Einfluß der Naturursachen von selbst eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen verläuft, anfangen."

4. Der Wein riecht nach einem Fasse, das wir kennen? Man hat es wohl auf der Stelle gemerkt, daß ich das Prototyp ihres Denkens, ihren Kant für sie reden lasse, dessen Meinung in allen wichtigen Dingen wahrlich niemals eine philosophische, sondern immer die populäre ist. Wo wir auch suchen werden, überall werden wir so finden, daß Kant in seinen Resultaten mit dem Volksglauben völlig übereinkommt, wie alle die Andern von der scholastischen Brüderschaft ebenfalls — nicht etwa nur in Dingen der Religion ist es so, sondern in allen Dingen, und so denn auch in seinen Gedanken über das Bewußtsein im allgemeinen und über den Willen im besonderen. Kant ist der Beste von allen, er trägt den Charakter des Volksdenkens gehäuft auf sich, er ist das klassische kompendiöse Volkslexikon; in Kant bohren wir das Brett immer da, wo es am dicksten ist. Welch eine erschreckende ursprüngliche Roheit des Denkens offenbart sich in dieser seiner Meinung, daß

der Mensch nach beliebigem, freiem Willen, völlig unverursacht, soll Ursache sein und hineinwirken können in die Welt der Verursachung, und in dem Beispiele, das er dafür bringt — ich habe auch dies Beispiel bereits oben im Abschnitte vom Begriff der Ursachlichkeit angeführt, schonungsvoll, nachdem wir längst durch das Zwischenspiel vorbereitet und gefaßt waren; so daß ich jetzt gewiß ohne Grausamkeit und allzu große Roheit und Rücksichtslosigkeit gegen den Leser wieder darauf kommen darf, und ohne daß ich vorher warnen und bitten muß: Nun aber, lieber Leser, kommt eine Meldung — halt dich an was an! denn Kant steht von seinem Stuhle auf, und dies tut er „völlig frei und ohne den notwendig bestimmenden Einfluß der Naturursachen". Immanuel Kant, das glauben wir dir nicht! Wir glauben das nicht, denn wir sind gewiß, daß im Menschen nichts sich regen kann, was nicht herstammte aus der allgemeinen Natur, d. i. aus der allgemeinen Bewegung, darin keine Freiheit des sich Bewegens angetroffen wird und eine jede Bewegung als ein Verursachtes ihre Ursache hat. Wir können dem Menschen keine Sonderstellung in der Natur einräumen und glauben deswegen, daß Kants Aufstehen von seinem Stuhle jedesmal seine Ursache gehabt hat, seine notwendig bestimmende Naturursache, wie alles in unsrer Welt seine Ursache hat, und glauben nur (was ebenfalls seine Ursache hat), Kant habe dies nicht gewußt: daß Alles in der Welt seine Ursache hat. Wir können auch dem Körperteile, worauf Kant zu sitzen pflegte, keine Sonderstellung in der Natur einräumen. Ganz gewiß war er verursacht, wenn er sich erhob, sich zu erheben, und wenn er sitzen blieb, sitzen zu bleiben, und war niemals frei.

Kants Wille und Handeln war niemals frei. Daß er oft sich vor der Wahl fand, entweder aufzustehen oder sitzen zu bleiben, das ist etwas ganz anderes. Es bedeutet aber nicht Freiheit von den Ursachen, entweder aufzustehen oder sitzen zu bleiben, je nach Belieben, sondern bedeutet, daß es Ursachen gab sowohl für sein Sitzenbleiben wie für sein Aufstehen, und daß er sich überlegte, von welcher dieser Ursachen er sich bestimmen lassen müßte, genauer ausgedrückt: er begleitete mit dem innerlichen Zustande der Bewußtheit das Gegeneinander der Ursachen, von denen er verursacht war, und deren stärkste die bestimmende sein mußte. Das ist eine greuliche

Verwechselung zwischen unsrem Denken unsrer Bewegung, womit wir im Innerlichen dieser Bewegung selber sind und die gegeneinander spielenden Richtungen und ihre Vereinigung als unsren innerlichen Zustand erfassen, bis der Verlauf dieser Vorgänge zu einer Entscheidung geführt hat, die sich in einem Bewegen, in einer Handlung unsres Leibes äußert; dieses unser Wanken und Schwanken ganz in der Weise wie etwa diese Holzsäule in meinem Zimmer, wenn ich sie stoße, aus ihrem Gleichgewichte gebracht, hin- und herschwankt, bis sie entweder umfällt oder in ihre alte stehende Lage zurückkehrt — davon die Verwechselung mit Freiheit von Ursachen und mit einem absolut neu Beginnenden und die Bewegung der Welt Vermehrenden, das ist vollständiger Bankerott des philosophischen Denkens. Unser Wählen und Überlegen vor der Handlung ist die Bewußtheit der noch nicht entschiedenen Resultante gegeneinanderwirkender Bewegungen: sobald wir mit unsrer Überlegung zu Ende sind und danach gehandelt haben, merken wir, welche Bewegung die bestimmende war, oder etwa, welch ein multiplikatives Zusammenwirken von Bewegungsfaktoren in uns zu Stande gekommen war; wenn wir es aber nicht merken, so merken wir es eben nicht, entweder weil wir nicht darauf geachtet haben oder weil es nicht von solcher Art gewesen, daß es uns zum deutlich reflektiven Bewußtsein kommen konnte. Auf jeden Fall müssen wir darin sicher bleiben, daß es überhaupt natürlich hergehe mit dem Willen, der weder frei v o n bestimmenden Naturursachen sich regen kann, noch auch frei z u irgend Etwas sich entscheiden kann. D e r W i l l e — man darf dabei nicht, gleich Kant, von der Voraussetzung ausgehen wie von einer selbstverständlichen und vernünftigen, als wäre er ein Undingliches in unsrer dinglichen Existenz und dabei noch obendrein diese Bewegendes. So selbstverständlich vernünftig sind die Mirakel denn doch noch nicht. Statt so mit ihnen zu gebahren und auf solche Mirakelvoraussetzung tausenderlei scholastischen Krimskrams zu bauen, sollte man lieber einmal sachlich fragen, was denn der Wille eigentlich ist? Dann wird man schon die Antwort finden, was er ist und im Verhältnis zu unsrer dinglichen Existenz und ihrem Denken einzig und allein sein kann, — so wie wir diese Antwort gefunden haben. Der Wille ist die eine Spezifikation des dreifach spezifiziert einheitlichen Denkens der Lebensfürsorge, diejenige Spezifikation, mit der es unmittelbar auf

die Praxis geht, die unmittelbar die Praxis, das Handeln, unser Bewegen i s t: der Wille ist, wie ich gesagt habe, unser Bewegen oder Verursachen in der Spannung und mithin dasselbe wie unser Handeln in der Tätigkeit. Der Wille ist niemals frei, wir wollen stets nur Eines: in jedem Falle das, was uns für die Lebensfürsorge das Beste erscheint; dieses Eine wollen wir auch dann, wenn wir im Gleichgewichte der Urteile uns quälen und nicht endgültig schlüssig werden können, was immer nur dann der Fall, wenn das Sensitive noch nicht völlig heraus ins Intellektive gestiegen ist, oder wenn das für das Intellektive vikarierende Gefühl nicht merkbar genug hervortritt. Tritt es aber so hervor, oder ist es nur erst so weit, daß wirklich entschieden ein gewußtes Motiv vor andern auf uns wirkt, dann wollen wir auch ebenso entschieden gesetzmäßig das Eine, was in diesem Falle unsre Existenz am meisten zu begünstigen scheint und handeln danach auf der Stelle, sobald es nur möglich ist; denn dann ist es auch notwendig — ich habe gezeigt, daß wir genau nach unsrem Fühlen wollen und handeln, d. h. daß wir bewegen müssen, sobald und w i e wir bewegt sind, in jedem einzelnen Falle so notwendig und gesetzmäßig wie z. B. einige Pflanzen gegen das Sonnenlicht ihre Blüten öffnen, andre sie schließen, oder wie der Krystall anschießt akkurat so, wie er anschießen muß und aber scharf in dem Augenblicke, wo die Bedingungen dafür erfüllt sind. Wer da meint, zum Beispiel, daß wir in ganz unwichtigen Dingen etwa vergessen könnten, zu wollen und zu handeln, der dürfte auch den Pflanzen ein Vergessen zuschreiben, ihre Blüten zu schließen und zu öffnen, und dem Krystalle, anzuschießen, und der könnte ebenso gut sagen: die gefrorene Fensterscheibe habe versäumt aufzutauen, trotzdem bereits die Temperatur wieder einige Grade über Null gestiegen war.

5. Mithin es, so wenig wie Freiheit des Willens, ebenso wenig auch dauernde Unentschiedenheit des Willens gibt, wenigstens nicht in einer Lage, die für Lust oder Unlust von irgendwelcher Bedeutung ist: denn die Entscheidung erfolgt nicht aus Freiheit des Willens infolge von Gründen im Wissen, sondern durch das Ganze und Eine des praktischen Verstandes um des F ü h l e n s willen; die Lebensfürsorge ist das Ausschlaggebende. Wer sich nicht zu entscheiden weiß, ist so dumm wie Buridans Esel, dieses in der Tat ganz dumme Ding, — dessen Dummheit übrigens mit dem Eselsein gar nichts zu tun hat: der graue Freund ist wahrlich

nichts weniger als dumm, er ist so klug in Hinsicht auf die ihm zufallende Lebensfürsorge wie der Mensch für die seinige. Aber jener Esel des Buridan, der zwischen zwei gleich großen Bündeln Heu, die gleich weit von ihm entfernt sind, beim Mangel eines bestimmenden Grundes, den einen eher anzufressen als den andern, aus purer logischer Gewissenhaftigkeit — unbeweglich wie ein Stück Eisen zwischen zwei Magneten — verhungert, ist in der Tat echt dumm, aber nicht als aller Esel dümmster. Er ist so dumm, daß er auch nicht einmal der allerdümmste Esel sein kann, sondern nur eine psychologische Figur kann er sein, richtiger: eine Puppe zur Verspottung der falschen Psychologie. Ein wirklicher Esel, auch der allerdümmste, hat praktischen Verstand, worin sein Wille in dem vorliegenden Falle nicht etwa von gleichgeltenden Gründen entscheidungslos in der Schwebe gehalten würde, sondern seines Hungergefühls wegen würde sein Wille sich regen und entscheiden; denn der Wille ist nicht als Wille: er ist als W i l l e z u E t w a s da, der Existenz zu dienen. Die Existenz ganz allein ist wirklich da und ist eine denkende um ihrer selbst willen, und wenn der Wille sich regt, indem er sich frei oder gehemmt fühlt, so ist dies das Freisein oder das Gehemmtsein der dinglichen Existenz, der denkenden, das heißt: der Lust oder Unlust fühlenden und um die Ursachen dieses Fühlens wissenden und mittels dieses Wissens für die Lust des Fühlens wollenden. Nicht einmal ein Scholastiker würde aus Eigensinn für die Grille von der Gleichheit der bestimmenden Gründe verhungern — „der Mensch gibt Alles um sein Leben“ spricht Satanas im Hiob, und Hobbes sagt, daß die Menschen die Axiome des Eukleid leugnen würden, sobald es ihre Interessen mit sich brächten — nicht einmal ein Scholastiker würde aus Eigensinn verhungern, und ein Esel wäre hier ganz gewiß noch weiter entfernt von Eigensinn; der Magen ist der Treiber in ihm, dem er immer folgen wird*).

*) Daß übrigens vollkommene Gleichheit auf beiden Seiten in Wirklichkeit unmöglich ist, betont Leibnitz (Theod. I, 49): „Die Sache ist im Grunde unmöglich, es müßte denn Gott ausdrücklich einen solchen Fall hervorbringen. Denn das Universum kann nicht durch eine, den Esel mitten durch, vertikal seiner Länge nach schneidende Ebene getheilt werden, so daß beide Teile einander gleich und ähnlich seien, wie dies bei einer Ellipse und jeder ebenen Figur aus der Zahl der von mir „beiderseitsrechten“ (amphidextras) genannten mittels irgendeiner durch den Mittelpunkt gehenden Linie geschehen kann. Weder diese Teile des Universums,

6. Wie kann man denn nach der Freiheit des Willens fragen? Der Wille ist ja doch nichts Besonderes für sich, ebensowenig wie das Fühlen und das Wissen, sondern diese drei sind die summarische Einheit des praktischen Verstandes, welcher ist das Bewußtsein von unserer dinglich bewegten Existenz, und die ist nichts weniger als frei; und ebensowenig denn ist das ihr gemäße Bewußtsein frei. Nach der Freiheit des Wollens, Fühlens, Wissens kann gefragt werden nur, wenn man diese drei Spezifikationen des Bewußtseins für gesonderte Seelenvermögen hält, deren jedes seine abgerissene unerklärliche Rolle spielt und die, verschieden von unsrer dinglichen Existenz, mit dieser in irgendwelchen ganz unqualifizierbaren kausalen Beziehungen stehen. Wer aber Fühlen, Wissen, Wollen als das einheitliche Bewußtsein von dem innerlichen Zustande unsres Dingseins versteht, worin nichts andres bewußt wird als durchaus nur dieses Dingsein, welches Bewußtsein eben dieses Ding selber in seiner Innerlichkeit ist, als das Prinzip der Bewegung dieses Dinges; und wer auch unsre

noch die Eingeweide des Tieres sind einander ähnlich, noch liegen sie gleich zu beiden Seiten dieser vertikalen Ebene. Es wird deshalb immer vieles in und außerhalb des Esels geben, was, obgleich wir es nicht bemerken, ihn bestimmt, sich mehr nach der einen Seite, wie nach der andern zu wenden. Obgleich der Mensch frei ist, was der Esel nicht ist, so bleibt es doch aus demselben Grunde auch bei dem Menschen wahr, daß der Fall eines vollkommenen Gleichgewichts beider Seiten unmöglich ist, und daß ein Engel oder wenigstens Gott immer darlegen könnte, weshalb der Mensch die eine Seite gewählt, indem er eine Ursache oder einen treibenden Grund anzeigen könnte, welche den Menschen die eine Seite hat ergreifen lassen, obgleich dieser Grund oft sehr zusammengesetzt und für uns unbegreiflich sein könnte, weil die Verkettung der miteinander verknüpften Ursachen sehr weit geht." Darin liegt das sehr Richtige, daß sich der Wille, wie von mir deutlich auseinandergesetzt wurde, eben nicht nach den Gründen, die dem intellektiv-reflektiven Wissen begreiflich werden, entscheidet; denn wäre es so, müßte er, trotz der von Leibnitz betonten tatsächlichen Ungleichheit, wegen der scheinbaren Gleichheit unentschieden bleiben, wie er aber in Wahrheit niemals bleibt, weil er immer bestimmt wird durch das Gefühl und durch die Lebensfürsorge, durch das Ganze des praktischen Denkens, welches stets als die summarische Einheit der drei Spezifikationen wirksam ist.

Die jetzt nach dem Buridan genannte Figur von Einem, der sich in der Gleichgewichtslage befindet und nicht weiß, ob er sich nach dieser oder nach jener Seite hin entscheiden soll, da kein mehr bestimmender Grund für das eine als für das andre vorhanden ist, wird bereits bei Aristoteles, De coelo II, 13 angetroffen, hat aber Berühmtheit erst als Buridanischer Esel erlangt, der nebenbei bemerkt, in den noch vorhandenen

Dinglichkeit ein Ding unter Dingen sein läßt, und nichts als das Eine Wirkliche der Dinge in ihrem streng notwendigen Zusammenhange und ihrer Geschlossenheit zu denken weiß — der wird ebendamit verstehen, (namentlich nach dem oben über den Willen Entwickelten), daß Notwendigkeit mit Bewußtheit des Willens so gut besteht und ebensolche Notwendigkeit ist wie ohne Bewußtheit des Willens, daß die Natur nolens volens die Eine Natur der Dinge ist, und wird jene Behauptung der widernatürlichen Freiheiten und Undinglichkeiten unverständlich und unerträglich finden, und wird sagen, daß sie damit — mit ihrer Freiheit des Willens wie auch schon mit ihrer Freiheit des Fühlens — Wunder behaupten und die ganze Bewegungslehre mitsamt dem Gesetze von der Erhaltung der Energie verleugnen; denn mit mir, mit meiner Dinglichkeit, kann unmöglich ein neues, Unverursachtes und doch Wirkendes, in die Welt der dinglichen Ursachlichkeit eintreten, und ich kann nicht aus freiem Willen handeln, sowenig wie der Stein von selber in die Höhe fliegen oder der Mond einmal zur Abwechslung im Quadrat um die Erde laufen könnte.

Buridanischen Schriften nicht aufzufinden ist, vielleicht auch gar nicht von Buridan selber herrührt, obwohl er um so eher von ihm herrühren kann, als Buridan in seinen logischen Beispielen neben Sokrates und Plato sehr häufig Asinus gebraucht. Aber es ist auch möglich, daß dieser Asinus ursprünglich zur Verspottung des Buridan ersonnen worden ist, durch scherzhafte Unterschiebung des französischen Asne, Âne an Stelle des lateinischen An der Fragstellung in dieser Figur (vgl. Bayle, Dict. s. v. Buridan), und daß solcherart aus dem An des Buridan der Âne des Buridan geworden ist — Buridan war ein f r a n z ö s i s c h e r Scholastiker (des vierzehnten Jahrhunderts) — nannte man doch auch seine Logik pont aux ânes, pons asinorum. Den Buridan in besonders innige Beziehung mit dem Esel zu setzen, dazu trug ganz gewiß auch sein Name bei: dan = d'âne und Buri = bourri, bourrique, was ebenfalls Esel bedeutet (vom lat. buricus, kleines schlechtes Pferd, und der Esel ist gleichsam ein kleines schlechtes Pferd). Es ist wirklich merkwürdig, wie bei diesem Scholastiker alles und alles asinatim ist; und daß der Geschmack der damaligen Zeit sich Wortwitze darauf nicht leicht entgehen ließ, ist bekannt genug, ebenso: daß in manchen Fällen tatsächlich Wortspiele den Anlaß zu gebliebenen Bezeichnungen hergaben. So ist es denn wenigstens nicht unmöglich, daß auf die angegebene Weise erklärt wird, wie gerade der Esel in unsre Figur hineingeraten ist, wodurch sie zu einer Berühmtheit gelangte (zum Berühmtwerden gehört fast immer etwas zufälliges, äußerlich Interessantes), die sie an sich selber nicht verdient, ganz gewiß nicht als ernsthafte logische Figur; denn sie spricht von einem in der Wirklichkeit unmöglichen Falle.

Sie aber finden die Behauptung ihrer Unfreiheit unverständlich, oder vielmehr, wir treffen sie hier wie überall in dem Behaupten von Zweierlei, das wahrlich miteinander nur in ihren Köpfen zu bestehen vermag. Es ist ihnen angeboren, wie mit zwei Köpfen zu denken, von denen der eine leugnet, was der andre behauptet, und sie kommen nicht zur Einsicht, daß sie so denken. Sie finden gar nichts Besonderes darin, zwar die notwendig bestimmenden Naturursachen und das Gesetz von der Erhaltung der Energie innerhalb der unendlichen und in sich geschlossenen Natur als ausschließlich geltend anzuerkennen, und doch auch zugleich völlig freie, d. h. unverursachte, von selbst etwas anfangende Ursachen und den Mirakelwillen aus dem absoluten Nichts ihrer Aberglaubenswelt zu statuieren; womit sie ewige Sünder sind gegen die Eine Welt der Wirklichkeit. Sie gewinnen keinen festen und bleibenden Begriff davon, daß sie ein Stück Welt sind, ein Stück der Einen Welt, kommen sich selber zweistückig vor, zusammengestückt aus einem sehr Schönen und einem andern im Gegenteil ebenso Häßlichen, oben Hui, unten Pfui:

Turpiter atrum
Desinit in piscem mulier formosa superne.

So unzulänglich und verkehrt denken sie über die Notwendigkeit, der sie ja doch folgen, daß sie sich ihrer als einer Unfreiheit schämen, die von ihnen im Gegensatze zu einer eingebildeten Freiheit erblickt wird —: die niedere Notwendigkeit, die sie nicht ableugnen können, betrachten sie in der Tat, als wäre ihre freie Vornehmheit dadurch von hinten her gelähmt; alles *Niedere* ihrer Natur möchten sie sich aus den Augen und aus den Ohren bringen, sie suchen sogar aus ihrer Rede nach Möglichkeit alles was daran erinnert, als unanständig, zu verbannen, oder verschleiern es doch mit feinen Umschreibungen, löschen das Licht aus, daß sie nichts mehr sehen, und meinen dann, es sei nichts mehr da. Sie sind ein Stück Welt, das sich schämt, Welt zu sein und frei von der Welt sein will, und sprechen wohl von der Notwendigkeit, wenn sie müssen — und freilich müssen sie's — aber doch so, als wäre *auch* Freiheit, und diese wär die Hauptsache! und sprechen denn also von Beidem, von Freiheit und Notwendigkeit, und sprechen so von allem ihr ewiges Ja und Nein. Darin liegt der Grund, und doch wahrlich Grund genug, daß wir so grob und so endgültig grob gegen ihr Gerede verfahren, bei dem uns

gar nicht im mindesten danach zu Mute werden kann, als hätten wir Gedanken vor uns, als handelte es sich um zurechnungsfähige und diskutable Meinungen, denen gegenüber wir anders meinen. Von derlei ist in allen diesen Fällen nichts, und wir müssen auch selbst den Anschein einer nivellierenden Widerlegung radikal von uns weisen, dürfen ihr Gerede gar nicht wie etwas Anständiges an uns kommen lassen, vielmehr ist unsre Pflicht, einmal für immer in gar nicht mißzuverstehender Deutlichkeit herauszusagen: daß wir hier das Interesse des Denkens gegenüber dem Nichtdenken vertreten, als die Denkenden gegenüber den Advokaten des Widerspruchs, der eben das Nichtdenken ist. Freiheit des Fühlens, Freiheit des Wollens, Freiheit des intellektiven Denkens — das sind Nichtgedanken; denn Fühlen, Wollen, intellektives Denken schließen alle drei den Begriff der kausalen Notwendigkeit ein, sind alle drei durch die Bewegung bedingt: Freiheit aber ist der dem Begriffe der kausalen Notwendigkeit widersprechende Begriff, den, mit jenem verbunden zu hören, dem Denkenden ein Abscheu in den Ohren ist. Auch wenn ganz allein nur der Begriff Freiheit, losgelöst für sich, von ihnen genannt wird, mißklingt er uns doch, verbunden mit dem Begriffe von der kausalen Notwendigkeit, in die Ohren; denn dieser letzte ist der Begriff, unter dem ganz allein wir jederzeit Alles denken, unter dem ganz ausschließlich Alles denkbar ist, und wozu die Rede von der Freiheit im Widerspruch steht.

Wer von freien Ursachen spricht, wie z. B. Kant, der widerspricht dem wirklichen Begriffe von der Ursache und weiß offenbar nicht, wie ich schon sagte, was eine Ursache ist, nämlich naturnotwendig, und daß Alles in der Welt seine Ursache hat. Man bedenke dies, was eine Ursache ist, halte sich an die Definition, derzufolge jede Ursache verursacht ist von einer wiederum verursachten Ursache und so ins Unendliche fort, wobei alles noch verständlicher wird, wenn man sich dabei stets der Einerleiheit von Ursachlichkeit und Bewegung bewußt bleibt, und dann halte man dagegen die Behauptung von freien Ursachen — — bei allem, was in der Philosophie mit Benediktus und mit Immanuel anfängt: es ist ein Unterschied wie zwischen Wahrheit und Verkehrtheit; und Immanuel Kant hat nicht gewußt,

daß alles in der Welt seine Ursache hat, und was eine Ursache ist! Sonst hätte er nicht die Freiheit Ursache genannt, statt sie Mirakel zu nennen. Kant hat nicht gewußt, daß alles in der Welt seine Ursache hat, denn er spricht von der freien Ursache, das heißt: von der Ursache, die nicht wiederum eine Ursache hat; und weiß nicht was eine Ursache ist, daher spricht er von dem Bewußtsein, z. B. vom Willen, als von einer Ursache und meint damit eine nichtdingliche Ursache; da doch in Wahrheit nur Dingliches ursachlich ist. Er mißbraucht den Begriff der Ursache auf doppelte Weise, indem er von einer freien Ursache für die Welt der Dinge spricht (die als Ganzes keine Ursache haben kann, denn weder Ding noch Unding kann ihre Ursache sein), und von einer freien Ursache in einem Dinge, z. B. im Menschen, im Willen des Menschen spricht. Ein freier undinglicher Wille würde gar nicht den Namen Ursache tragen dürfen, und wäre das Wollen Ursache der Bewegung des Dinglichen, so würde etwas andres Ursache der Bewegung sein wie das was ihre Ursache ist, nämlich andres wie Bewegung. Wo aber bewegt denn überhaupt das Wollen unsre dingliche Existenz? wo verursacht der Wille? wo will der Wille? Was könnte das auch für ein Wollen des Willens sein? was sollte er wollen, und wohinein sollte er es wollen? Etwa in sein Immaterielles hinein das Materielle? Ganz absurd ist ja dieses Alles. Nein, das Wollen braucht nichts, will nichts, ist nicht Ursache: nur der Leib braucht, will, ist Ursache. Das Wollen ist an sich selber so wenig Ursache der Bewegung, so wenig wie das Wissen von einer Bewegung ihre Ursache ist, so wenig wie das Fühlen ihre Ursache ist, oder mit andren Worten: es ist nicht so, daß wir zweimal in verschiedener Weise affiziert werden, einmal körperlich und einmal im Gemüte, wie Kant sich ausdrückt, oder was dasselbe ist: nicht zweierlei Ursachen sind, naturnotwendige in der dinglichen Bewegung und freie im denkenden Bewußtsein — sondern das Bewußtsein ist gar keine Ursache oder Bewegung, und kann so genannt werden nur insofern, wiefern damit ausgedrückt werden soll, daß, was bewußt wird, dasselbe sei wie die Bewegung in unsrer Dinglichkeit oder Ursachlichkeit, die immer naturnotwendig ist; denn die Ursache ist Ursache nur insofern sie naturnotwendig und nicht frei ist, und dies also ist der einzige, ganz allein wirklich denkbare Begriff der Ursache. Im Gegensatze dazu aber freie Ursache im Bewußtsein, als verschieden von der naturnotwendigen Ursache im

Dinglichen — das ist Widerspruch gegen den Begriff der Ursache, und wo Widerspruch ist, da ist kein Denken, denn das Wesen des Denkens schließt den Widerspruch aus, ein Widerspruch in einem Begriffe läßt sich so wenig denken wie sich denken läßt, daß eine Größe nicht mit sich selbst gleich sei; und wer uns mit diesem Widerspruche von Notwendigkeit und Freiheit kommt, von dem sagen wir: der ist kein Denker. Und diese alle sind keine Denker, weil sie Widersprüche bringen, die sich wohl zusammensprechen aber unmöglich zusammendenken lassen; sie denken nicht Widersprechendes: sie sprechen zweierlei einander Widerdenkendes, Denken findet dabei nicht weiter statt, ist dabei ganz unmöglich. Ihre beiden Behauptungen sind so beschaffen, daß sie einander im Denken sperren und aufheben, so daß, wenn die eine derselben gedacht werden kann, die andre unmöglich gedacht werden kann, und zwar nicht in der Weise der Unmöglichkeit, wie es etwa unmöglich ist, Vorderkopf und Hinterkopf des gleichen lebendigen Menschen gleichzeitig zu sehen, die man doch gar wohl nacheinander sehen kann: aber diese beiden Behauptungen von naturnotwendigen und freien Ursachen kann man auch keineswegs nacheinander denken, da sie Beide auf ein Einziges gehen, das, indem es als das Eine ausgesagt wird, nicht und nie als das andre ausgesagt werden kann. Daher nun also, wer beides aussagt, nicht behandelt werden darf wie ein Denkender, behandelt werden muß wie ein Nichtdenkender; und wenn das ganze Volk diese beiden Behauptungen spricht, wie es tatsächlich der Fall ist, so bleibt nichts andres übrig als von dem ganzen Volke zu sagen, daß es nichtdenkend spreche, weil es das Widerdenken spricht. So sagen wir, und erkennen ja auch, woran es liegt — daß es liegt an dem zweiköpfigen Regimente im Denken des Volkes, dem also diese Art zu denken wesentlich ist; worüber das Genauere bei der Behandlung des Analogon festzustellen sein wird.

7. Zweierlei wird nun, nach dieser Auslassung über den Widerspruch zwischen den naturnotwendigen Ursachen und der Freiheit, dem Leser klar werden. Erstens: daß wir es bei der populären Zerreißung der Spezifikationen in Freiheit und naturnotwendige Kausalität mit noch weit Schlimmerem zu tun haben als bei der Zerreißung des Denkens in die drei Spezifikationen als real gesonderten Seelenvermögen: denn hier bei dieser Zerreißung, mit der wir uns jetzt beschäftigen, ist es um hand-

greiflichen Widerspruch zu tun. Sodann wird es auch selbst dem Langsameren aufgehen, worin sich denn eigentlich diese psychologischen Untersuchungen von den populären wirklich unterscheiden. Die Wenigen, die das längst gemerkt haben, mögen es mir verzeihen, wenn ich es den Mehreren, die es noch nicht gemerkt haben, jetzt ausdrücklich sage. Man kann drum hinkommen, es zu merken: weil auch in der populären Psychologie ganz in der gleichen Weise die Worte von der Naturnotwendigkeit überall gebraucht werden, wie ich sie gebrauche. Wenigstens im Anfange werden sie gebraucht, als spräche man da von dem höchsten Prinzipiellen, unter dessen beständiger Vergegenwärtigung man in allem Folgenden bleiben würde, nach der Hand aber wird davon auch das Geringste nicht mehr gehört, und von nichts als von der Freiheit wird gehört; weswegen denn auch ihre psychologischen Bücher keinen wahrhaften Aufschluß über das Bewußtsein zu geben imstande sind, da sie sich sogleich hinwegverlieren von dem, wovon allein dieser Aufschluß erwartet werden kann, zu dem nichts erklärenden Unsinne hin, so daß man sich betrogen findet wie der Käufer in einem Laden, dessen Fenster mit vortrefflichen ausgelegten Sachen ihn lockten, drinnen aber erhält er nichts als Schund. Dahingegen ich mein Versprechen halte und bei dem Einen der naturnotwendigen Ursachen als dem wirklich Einen und Einzigen bleibe; wodurch sich mir denn auch tatsächlich die gesuchte Erklärung ergibt, und ich nicht hinterher mit dem Gegensatze zu diesem Einen und Einzigen einfalle, ganz als wäre der Gegensatz zu Einem genau dasselbe wie dieses Eine.

Sie merken den Widerspruch nicht, weil er, wie ich sage, ihrem Denken wesentlich ist, — ja er ist ihrem Denken so sehr wesentlich, daß er in dem Prototyp und Horoskop ihres Denkens nicht etwa nur als Nacheinander des Ja und Nein hervortritt. Man weiß, daß ich wieder von Kant rede. Nirgendwo gibt der sich zufrieden mit der bloßen Aufstellung getrennt gegeneinanderschreiender Widersprüche; wir sahen schon, wie er sie überall in das Wunderbündnis einer Rede von der allergrößtmöglichen Konfusion zusammenschnallt, und so tut er auch hier. Nicht etwa, daß er die obligate Versicherung von der ausschließlich prinzipiellen Gültigkeit der naturnotwendigen Ursachen vergessen hätte — o nein, er betont die Notwendigkeit der Kausalität nach der Natur so stark er nur kann, danach aber kommt nicht

allein, wie bei den Übrigen (außer bei Schopenhauer, der ihm auch hierin wie fast in Allem folgt, — leider! es würde sein Produkt vielleicht in mancher Hinsicht bessere und schönere Züge an sich tragen, wenn er sich nicht an dem Kant so gründlich versehen hätte) — nicht etwa nur folgt bei Immanuel Kant die Freiheit auf die Naturnotwendigkeit, so daß abwechselnd bald von naturnotwendigen Ursachen und bald von Freiheit gesprochen wird, sondern nun wird gar, worin dieses beides verheiratet ist, von freien Ursachen gesprochen und von Wollen-Sollen im kategorischen Imperativ; welches wahrhafte Monstrum wir im Abschnitte von der Moral kräftig beschauen, und wobei wir uns dann beim General der Scholastik in seinem eigentlichen Hauptquartiere finden werden. Also wohlgemerkt, wovon wir hier jetzt reden: nicht, in Hinsicht auf das Wollen, von Kants Widerspruch gegen die Wahrheit und von dem Mirakel, welches bei ihm unter dem Wollen verstanden wird — dabei ist nichts Besondres weiter an Kant, in dieser Beziehung denken sie alle so wie er denkt. Nicht also von seinem Widerspruche gegen die Wahrheit, sondern von seinem Widerspruche in sich selbst, in seinem eignen Sprechen handelt es sich hier, womit er freilich ebenfalls den Übrigen insofern gleich ist als auch diese sich widersprechen; denn der Widerspruch gegen die Wahrheit in ihrem Denken schließt diesen Widerspruch der Rede in sich selbst ein — aber Kant ist hier wieder, wie immer, allen den Übrigen in der Widerspruchsvirtuosität wunderbar voraus. Der Kant ist darum ihr Denker, weil er der Oberwiderspruchsdenker ist, der all ihr Ja und Nein, das bei ihnen doch immerhin noch ein Ja und Nein ist, unentwirrbar ineinanderzuschlingen weiß zu einem Ja-Nein. All seine Rede war Ja-Nein, Ja-Nein; bei jedem Worte, das wir ihn sprechen hören, sehen wir ihm in den Mundwinkeln schon das andre Wort lauern und grinsen, welches jenes erste, kaum ausgesandt, wieder zurückruft, es auf dem Wege überholt und erdrosselt; sofort im gleichen Atem herauf taucht gegen das, was poniert wird, das andre, was ebendasselbe negiert. Sein ganzes Spekulieren schwebt auf den extremsten Widersprüchen; es gibt nichts Kantisches, was nicht seine eigne Widerlegung in sich enthielte, in den Hauptgedanken wie in den Untergedanken. Jede seiner scholastischen Widerspruchskonfusionen wird immer noch einmal in sich selbst mit Widerspruch und Konfusion bevölkert, kein Gedanke bei ihm, der nicht aus sich selber in sein

Gegenteil stürzt; es ist solche Widersätzlichkeit dieser Gedanken in sich selbst, die jede Beschreibung von ihnen zugrunde richtet, und nur, indem man mittenheraus gerade dies oder das, und zwar von diesem oder dem entweder das eine oder das andre Glied des ineinandergesprochenen Gegensatzes, ausspießt, kann man von einer Kantischen These sprechen. Dabei verläßt man dann aber schon alles, was Kant selber als Resultat statuiert und das ganze Kantische Philosophieren, wenn man denn ein Philosophieren nennen will, wovon jedes Wort uns zuruft: Widerspruch! und noch einmal: Widerspruch! Ich habe den ganzen Schwarm dieser Widersprüche vor mir, der sich Kanten entwimmelt hat, und greife daraus, wie ich's gebrauche, und schlachte ab, je nachdem ich salzen kann. Nach und nach kommt Eins zum Andern, bis es voll ist — wem es mit mir zu langsam geht, wer den Zusammenhang der ganzen Länge und Breite nach gleich vor sich gewinnen will, in Alles tief hineinzusehn, der mache sich nur selber dran an des Mannes Werke, der nehme selber sich alles vor, gehe die Reihe seiner Thesen, seiner letzten Formulierungen, auch derer für seine Moral und für seine Ästhetik, und alle seine Prinzipien und Postulate durch — wo sich nicht gleich anfänglich der Widerspruch in die Prinzipien pressen ließ, dafür werden Postulate fabriziert, die dann nachträglich das Gegenteil des Prinzipiellen behaupten. Man gehe dieses Ganze durch und wird nirgendwo eine Ausnahme finden: überall hat das Ende den Anfang vergessen, überall hölzerne Eisen, Ineinander eines Ja-Nein, begriffliche Überzwerchverrenkungen von grotesker Art. Er sitzt auf dem bleiernen Podex, wahrhaftig ohne alle Freiheit aufzustehen! und sitzt denn auch und steht in keinem Falle eher wieder auf als bis die Widersprüche fertig sind, und erreicht stets Alles, was er nur irgend zusammenzuknäueln begehrt, denn wie er so sitzt, galoppiert los in dem Manne eine Dialektik, die wahrhaft bewunderungswürdig wäre, wenn solche gegenstandslos galoppierende, rein formal glitzernde Dialektik Bewunderung verdiente — keiner der mittelalterlichen Scholastiker hat jemals klüger, scharfsinniger, spitzfindiger auf Grund seiner unwirklichen Voraussetzungen über die vereinigte göttliche und menschliche Natur in Christo so hochgestiefelt und so unfruchtbar sich produziert als wie dieser moderne Scholastiker Immanuel Kant mit seiner Darlegung, daß die Freiheit und die Notwendigkeit vereinigt, „zugleich und ohne allen Wider-

streit angetroffen werden könnten" *). Solch ein nutzlos-schädliches, den verkehrten Glauben der Zeitgebildeten stärkendes Kunststück entlockt aber dem Denker nicht Beifall und Bewunderung, vielmehr wendet er sich grauenvoll ab und wird sehr traurig gestimmt; es müßte denn sein, daß er einmal, der schlimmen Wirkung im Publikum vergessend, lediglich auf das Komische der urgeschwinden Denkverrenkungen achten wollte. Die sind Kant überall eigen, diese seltsame Überzwerchweise des Denkens gehört ihm eigen in all seinem Philosophieren, und deswegen erreicht er niemals das Richtige, auch wenn es noch so

*) Man lese bei ihm nach, wie das gemacht wird, wie er die Freiheit ins Empirische hineinschmuggelt aus dem Intelligiblen her, d. h. direkt aus dem Dinge an sich, wo sie denn freilich nicht der Kausalität nach der Natur unterworfen war; und indem sie solcherart als Kausalität aus Freiheit in die Kausalität nach der Natur eintritt und wirkt, soll man's nicht merken, daß sie empirisch geworden ist! Und freilich, sie ist ja nur halb empirisch geworden, nämlich unverursacht Verursachendes — „einen Zustand von selbst Anfangendes" .... nun ich denke, für uns bedarf es keines Wortes weiter über dieses, den Begriff der Ursache schändlich zerstörende Gerede, über „die intelligible Ursache, die samt ihrer Kausalität außer der Reihe ist, dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden" und über das dem Menschen beiwohnende Vermögen, „sich unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe von selbst zu bestimmen" — natürlich nur dem Menschen wohnt dieses Mirakelvermögen ein: „Bei der leblosen oder bloß tierisch belebten Natur finden wir keinen Grund, irgendein Vermögen uns anders als bloß sinnlich bedingt zu denken". Da ich niemals verlange, daß man mir glaube, wenn ich irgendetwas von Kant erzähle, aber immer sehr darum bitte, daß man doch Kant glauben möchte, aber wirklich Kant selbst, füge ich noch hinzu: gesät wird alle diese Herrlichkeit in der Kritik der reinen Vernunft, erste Ausgabe, S. 532—558, und in der Kritik der praktischen Vernunft, erste Ausgabe, S. 158—191 ist es ausgewachsen und wird mit Jubel geerntet. Was in der Kritik der reinen Vernunft nur aus dem Hintergrunde zaghaft hindurchschimmernd zu erblicken war, das tritt nun, an der Hand des Postulates vom Moralgesetze, in aller Offenheit und Dreistigkeit hervor. Jetzt ist „jene unbedingte Kausalität und das Vermögen derselben, die Freiheit, mit dieser aber ein Wesen (ich selber), welches zur Sinnenwelt gehört, doch zugleich als zur intelligiblen gehörig nicht bloß unbestimmt und problematisch gedacht (welches schon die spekulative Vernunft als tunlich ausmitteln konnte), sondern sogar in Ansehung des Gesetzes ihrer Kausalität bestimmt und assertorisch erkannt, und so uns die Wirklichkeit der intelligiblen Welt, und zwar in praktischer Rücksicht bestimmt, gegeben worden, und diese Bestimmung, die in theoretischer Absicht transcendent (überschwenglich) sein würde, ist in praktischer immanent".

einfach erreichbar wäre; denn auch dieses will er auf seine unmögliche Überzwerchweise erreichen. Wahrhaft eine ganz verzweifelte Manier des Philosophierens, es ist gleichsam eine verzweifelt komische Stellung des Philosophierenden beim Philosophieren .... wollte man ihm ein rechtes Denkmal aufrichten, worin dieses ihm ganz Wesentliche ausgedrückt wäre, so müßte man ihn darstellen in der Attitüde eines Mannes, der die rechte Hand auf den Grund seiner linken Hosentasche und die linke Hand auf den Grund der rechten Hosentasche bringen will. O weh, wie sieht der aus! Ganz so wie Immanuel Kant für denjenigen, der sich nicht eher beschwichtigt hält, als bis er auf geradem Wege, nach der gebieterischen Solidität in seinem Denken, das solide, in sich selbst klare Resultat gefunden hat, in Wörtern ausgedrückt, für die ein Sinn festgestellt ist und festgehalten wird, und der sich dann von dem also wirklich beherrschbar Gewußten der Vernünftigkeit, dem bei ihm kein widervernünftiger Volksglaube übergeordnet ist, durch die scholastischen mörderischen Zungenkünste nicht abbringen läßt, und der dabei bleibt, daß, wo Widerspruch sich findet, das Denken fehlt, und der nicht fragt: Was sagt Kant? sondern: Was sagt die Wahrheit des Denkens? und der sich nicht wie ein Kreisel mag drehen lassen.

Wem es aber angeboren ist, statt auf das Reelle des Denkens zu gehen, vielmehr überall hinauszukommen auf den Widerspruch eines Ja und Nein, für den ist dieser Immanuel Kant, dieser Immanuel Widerspruchsfabrikant der ausgesucht rechte Mann, der in jedem Falle die Ja und Nein zu einem so herzigen Wörterverbande ineinanderarbeitet. „Der versteht's aber! Wir hatten in allen Dingen Zweierlei, ganz unvereinbar, so auch z. B. hier Freiheit, die doch keine Kausalität ist, und Kausalität, die keine Freiheit ist. Was konnten wir im Grunde damit machen? Nichts. Aber er hat daraus Kausalität der Freiheit gemacht, er sagt Kausalität der Freiheit, und er wird doch wohl verstanden haben, was er sagt, und nun sagen wir's ebenfalls und verstehen es also ebenfalls — Gaudeamus igitur." Wie sollten sie sich nicht freuen? denn über ihr Ja und Nein können sie nicht hinaus, es ergibt sich ihnen überall, weil ihnen überall gegen die Fakultät des praktischen Verstandes die des analogischen Aberglaubens steht und innerhalb des praktischen Verstandes gegen das abstrakte Denken die sinnenmäßige Grunderfahrung. Nun aber, da der erstaunliche Philosoph den Widerspruch in Eine Wörter-

formel gefaßt hat, ist Alles herrlich aufgelöst. Nun ist aus dem Zweierlei des Ja und Nein das Ja-Nein geworden, in unsrem Falle die Kausalität der Freiheit, die freie Ursache: Gott ist unbeschränkt freie Ursache, damit ist der Zwiespalt zwischen dem praktischen Verstande und dem Aberglauben gelöst; und der Mensch ist beschränkt freie Ursache, damit ist der Zwiespalt zwischen der Abstraktion von der Kausalität und der Sinnenerfahrung von Freiheit gelöst — alle gleichgestimmten Seelen müssen mitschwingen und fühlen sich in solcher wunderbaren und plausiblen Philosophei ganz scheußlich häuslich .... Ich kann nicht abermals zu einem Zwischenspiel, zu einer Kantiade die Saiten stimmen, um diese seine Rede von den freien Ursachen in den rechten Zusammenhang zu erheben, doch ist genug angedeutet für einen Jeden, der bereits die Richtung genommen hat, sich aus der Scholastik zu lösen und der von den schwulstigen, klingenden Wörtern den Kopf sich frei waschen kann. Was ist denn für ein Unterschied, ob wir Einen anhören, der vom viereckigen Kreise spricht, oder ob wir Kant anhören, wenn er von der Kausalität der Freiheit spricht? Und nachdem wir nun Kant des fortgesetzten Widerspruchsdenkens angeklagt und in so vielen Fällen bereits überwiesen haben und nach allem über die Kausalität und nach allem übrigen hier Gesagten wird es nun wohl nicht mehr allzu schwer halten, gegen den fatalen Mann und seine Wörterformulierungen das Richtige zur Geltung zu bringen, und man erkenne die freie Ursache als die Ursache, die keine Ursache ist. Es genügt dazu, daß man betrachte diese Gegenüberstellung von freien und naturnotwendigen Ursachen, die Kant macht — übrigens auch hier natürlich wieder nicht allein von der Wahrheit sondern auch von sich selber widerlegt, was denn ebenfalls im Vorbeigehen mitgenommen werden mag: Kant nämlich am allerwenigsten dürfte solche Rede führen, denn er hatte ja die Kausalität für eine subjektive Kategorie erklärt, also für lediglich im Phänomenalen gültig, und wie kommt ihm denn nun auf einmal die intelligible Kausalität der Freiheit, d. h. Kausalität aus dem objektiven Noumenon, aus dem Ding an sich daher, von dem er doch überhaupt, als dem gänzlich unerkennbaren, nichts aussagen dürfte? Aber Kausalität der Freiheit sagt er dennoch von ihm aus, und es fällt ihm dabei nicht ein einziges Mal wieder ein, daß er die Kausalität zu einer Kategorie gemacht hatte!

Sage ich es nicht immer, wie sehr wesentlich das Gedächtnis zum Denken und zum Denker gehört? Kants Gedächtnis war schlecht, und er konnte nicht rechnen, und so wurde ihm niemals deutlich, daß er es nicht zu Einem Begriffe von der Kausalität gebracht hatte. Dreierlei gänzlich disparate Sorten von Kausalität lassen sich ihm nachrechnen: 1) die Kausalität nach der Naturnotwendigkeit, 2) die Kausalität aus Freiheit des Dinges an sich und 3) noch (was ich hier natürlich nur mit aufzähle, aber mit aufzählen muß) die Kausalität aus Freiheit des lieben Gottes; und es bleibt dabei, daß er nichts von der Ursachlichkeit verstand, da er sie nicht mit der Bewegung identisch wußte, und sie nicht beschränkt hielt auf das Relative der Natur, vielmehr das Absolute — mit Permission zu melden, da ich von Kant melde: die Absolutüme Ding an sich und Gott in die relative Ursachlichkeit hineinverwickelt und überhaupt auf alle Art hinsichtlich der Ursache der mittelalterlich scholastischen Verderbtheit dieses Begriffes folgt. Eine nicht naturnotwendige Ursache ist keine Ursache, und Kausalität der Freiheit ist ein schändlicher Mißbrauch der Wörter; denn es bedeutet, wie ich gezeigt habe, eine nichtdingliche Ursache und eine nichtverursachte Ursache, was beides dem Begriff der Ursache widerspricht, und — um auch dies nicht unerwähnt zu lassen — noch obendrein bedeutet es eine Ursache, die nach Belieben Allerlei und Entgegengesetztes wirken kann, so wie Duns Scotus es deutlich bezeichnet hat: voluntas libera est ad oppositos actus. Das alles ist verabscheuungswürdiges Geschwätz. Wir kennen keine andern als naturnotwendige Ursachen, deren keine zwei verschiedene Wirkungen ausüben kann, deren Wirkungsweise durchaus bestimmt ist; uns ist Ursache gleichbedeutend mit Notwendigkeit, daher man eine Ursache so wenig frei nennen kann wie die Notwendigkeit.

Kant mit seinem freien Willen als Kausalität der Freiheit schwätzt aber genau das Gleiche wie alles Volk, er schwätzt es nur scholastisch, in der scholastischen Formulierung. Alles Volk spricht von freiem Willen und versteht darunter nicht sowohl Freiheit des Willens als vielmehr Freiheit des Tuns (es heißt niemals: „Ich kann wollen wie ich will“ sondern immer: „Ich kann tun und lassen was ich will, nach meiner Willkür, meiner Laune;“ die tatsächliche Zusammengehörigkeit und Einerleiheit des Wollens und Handelns findet sich in der gewöhnlichen popu-

pulären Redeweise nicht aufgehoben), alles Volk versteht unter Freiheit des Willens Unverursachtsein durch Fremdes und von selbst (sponte) Verursachenkönnen, womit es, wie sein Sprecher Kant mit seiner Kausalität der Freiheit, dem allein wahrhaften Begriff der Ursachen, nämlich dem von naturnotwendigen Ursachen positiv widerspricht. Sie glauben alle, außer an die Kausalität nach Gesetzen der Natur, noch an eine Kausalität durch Freiheit, „zur Erklärung eines Teiles der Erscheinungen der Welt" — darum ist ihnen Kants Vereinigung des Empirischen und Intelligiblen eine so wohlschmeckende Sache, darum bewundern sie seine Demonstrationen so hoch, weil sie mit ihm im gleichen Glauben an die gleichen Voraussetzungen stehen — ganz so wie und weswegen die mittelalterlichen Gebildeten die scholastischen Demonstrationen von der Vereinigung der menschlichen und göttlichen Natur in Christo bewunderten und ihnen trauten.*) Ihnen ist ja nichts wahr, weil sie es denken — denn sie denken nicht —: wahr ist ihnen, was sie glauben. Sie glauben an die Extra-Kausalität aus Freiheit, (mich hier nur an ihre Freiheit des Menschen zu halten), weil sie nicht dem abstrakten Denken folgen und nicht bei ihm bleiben, weil in dieses ihnen immer wieder

*) Auf die Resultate des Denkens allein kommt es an, daß die orthodox populär sind, und das sind sie bei Kant allesamt, und sind es bei ihm immer gewesen, wie ich oben im Zwischenspiel gezeigt habe, und wie Kant selber es beteuert, u. a. auch in der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft, die man darüber nachlesen mag; denn die Kritiken gehören zusammen, sind zusammen das Ganze seines Philosophierens, dessen Standpunkt durchaus als der scholastische bezeichnet werden muß —: Streit der Wahrheit des Aberglaubens gegen die böswillige und völlig zu unterjochende Vernunfterkenntnis. Kant ist so orthodox wie nur möglich, indem er Alles glaubt, was alle guten Christen seiner Zeit und Umgebung glaubten (die heutigen Volksdenker glauben entsprechend, was alle guten Monisten glauben) — wem sein Glaube und seine Absicht aus der Kritik der r. V. nicht deutlich genug geworden ist, der halte sich an die Kritik der pr. V., wo es schon in der Vorrede an dem unzweideutigsten Bekenntnisse nicht fehlt: „Der Begriff der Freiheit, sofern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den S c h l u ß s t e i n von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen, Vernunft aus, und alle andere Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche, als bloße Ideen, in dieser ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn an, und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objektive Realität, d. i. die M ö g l i c h - k e i t derselben wird dadurch b e w i e s e n , daß Freiheit wirklich ist: denn diese Idee offenbaret sich durchs moralische Gesetz."

der Sinnenschein der Grunderfahrung einbricht und all seine Wahrheit zerstört, weil sie nicht, an das Eine und Einzige der dinglichen Ursachlichkeit sich haltend, unser Denken als die innerliche Bewußtheit von unsrer Dinglichkeit und als das Prinzip ihrer Ursachlichkeit verstehen. Statt dessen bringen sie das Denken in Gegensatz zum Dinglichen, machen es selber zu einer von der Ursachlichkeit des Dinglichen verschiedenen Ursachlichkeit und sprechen von zweierlei Kausalität, von der Kausalität des Dinglichen, von der mechanischen Kausalität, und von der andern Kausalität, die nicht dinglich mechanisch sei, von der psychischen. Auch selbst, die von der Gezwungenheit des Willens überzeugt sind, haben die Wahrheit nicht durchdrungen und zeigen sich durchsäuert vom Verkehrten, wenn sie immerwährend davon reden, daß der Wille nezessitiert sei: nein der Wille ist so wenig nezessitiert wie er frei ist. Was soll denn das Besonderes sein, was da als Wille nezessitiert wird? Nur unsre dingliche Existenz ist nezessitiert, nur sie ist kausal, und die Psychologie hat es mit der gleichen, einzigen Kausalität zu tun wie die Phoronomie, nämlich insofern uns diese Kausalität zum Bewußtsein kommt, insofern hat es die Psychologie mit ihr zu tun; und der Wille ist weder bewirkt noch will er bewirken: unsre körperliche Existenz ist bewirkt und sucht zu bewirken, um sich zu erhalten, und davon das Bewußtsein ist der Wille, mit dem wir also wollen müssen wie der Körper muß. Nun, was über den Willen zu sagen sein dürfte, ist oben (S. 736 f) gesagt, und die populäre Mirakelrede über den Willen, sobald man sie sich nur als solche und damit zugleich deutlich macht, daß sie tatsächlich nichts erklärt vom Wesen des Willens, sondern nur wiederholt, in welcher Weise der Wille in uns bewußt ist (nämlich in der Tat als ein freier Wille), und daß, indem sie diese Weise seiner Bewußtheit in uns für sein Wesen ausgibt, daß sie ebendamit ihn zum völligen Mirakel macht, — diese populäre Mirakelrede wird die Wahrheit des über den Willen Gesagten nur desto einleuchtender hervortreten lassen; und zur Festigung in der Wahrheit wird sehr viel beitragen, wenn wir uns von neuem die Warnung vorhalten, daß man nicht das Bewußtsein der Freiheit des Willens mit der Freiheit des Willens verwechsele. Es soll ja doch nicht geleugnet werden, daß wir des Willens im Bewußtsein als eines freien inne werden. Das ist Tatsache, das ist Tatsache in jedem

Falle — auch selbst da, wo wir ganz unzweifelhaft wissen, was uns zum Wollen und Handeln bestimmt, was uns dazu gezwungen hat. Nämlich ein Fühlen hat uns dazu gezwungen (somatologisch gesprochen: ein Bewegtwerden, welches dieses unser Bewegen notwendig zur Folge hatte), und wir wissen unzweifelhaft darum, weil die mit dem Fühlen verbundenen Vorstellungen in das deutliche Wissen erhoben worden sind. Auch selbst bei solchem Wissen vom Gezwungensein unsres Wollens ist Bewußtsein seiner Freiheit dabei, und dies Bewußtsein seiner Freiheit begleitet also jegliches Wollen — und das soll so wenig geleugnet werden, daß es vielmehr so nachdrücklich wie nur möglich hervorgehoben worden ist und hervorgehoben werden mußte; denn es galt zu zeigen, daß auf dieses Bewußtsein der Freiheit des Wollens Alles ankommt in Bezug auf die Vollführung der Aufgabe, die uns mit dem Bewußtsein obliegt. Aber deswegen ist das Bewußtsein der Freiheit des Wollens noch nicht Freiheit des Wollens, was uns ganz verständlich geworden ist, und zugleich ist uns verständlich geworden, woher es kommt, daß jene Andern von der Freiheit des Wollens nicht loskönnen: weil sie nämlich das Bewußtsein seiner Freiheit mit seiner Freiheit verwechseln. Daß sie den Willen für frei halten, geschieht darum, weil in der Spezifikation des Wollens (und ohne dies könnte sie nicht die Spezifikation des Wollens sein) die Ursachlichkeit durchgeschnitten erscheint, derartig, daß nichts von Verursachtsein durch andres sondern nur Verursachendes erscheint: denn des Verursachtseins wird man sich nur bewußt im Fühlen, im Wollen hingegen werden wir unsrer inne nur als Verursachende; daher sie bei ihrer unsinnigen Behandlung der drei Spezifikationen als besonderer Seelenvermögen im Hinblick auf den Willen diesen Unsinn von seiner Freiheit herausbringen und sagen: n i c h t s bestimmt den Willen als seine Ursache. Sie sind gar zu hartnäckig in ihrem Ursachdenken — für Leute von solcher Unsicherheit des Denkens. In jedem Falle, sehen wir auch hier wieder, bleiben sie selbst bei der irrigsten Ursache, bis sie die richtige gefunden haben, und wo sie auch nicht einmal eine irrige Ursache anzugeben wissen, da kommen sie endlich an das, was überhaupt gar nichts und ganz gewiß keine Ursache ist, wie nun hier, wo ihnen aller Zusammenhang mit der allgemeinen Ursachlichkeit verborgen bleibt, an die Freiheit, an das Nichts, und behandeln dieses neben den wirklichen Ursachen,

ebenfalls als Ursache. Mit demselben Rechte aber, womit sie vom Menschen ein Naturnotwendiges und ein Freies von Selbstbestimmung behaupten, könnten sie auch von andren Dingen dies behaupten, denn auch hier entzieht sich ihnen in vielen Fällen der Zusammenhang; und sämtliche Dinge, wenn sie so übel denken und reden würden wie die Menschen in diesem Falle, könnten allesamt Freiheit von den Naturkräften und Unabhängigkeit sich zuschreiben: denn sie sind wahrhaft allesamt insoweit unabhängig von den übrigen Naturkräften, wieweit sie selber eine Naturkraft sind, mit welcher sie gegen die andern wirken. Dies ist es, was dem Menschen für sein Teil in seinem Wollen und in seinem Handeln zum Bewußtsein kommt (denn sein Wollen und sein Handeln sind seine bewegende Kraft in der Spannung und in der Tätigkeit), nur daß ihm dabei nicht mit zum Bewußtsein kommt, wie er auch bewirkt oder bewegt ist durch die andern Naturdinge und daß er ist, was er ist — diese ausgemachte dingliche Existenz mit ihrer innerlichen Bewußtheit als ihrem Bewegungsprinzip — nur in dem ausgemachten Zusammenhange der Totalität des Dinglichen und ihrer Bewegung. Welches alles in Erwägung gezogen, mit unüberwindlicher Kraft die Überzeugung stärken wird: daß in Allem Notwendigkeit herrscht, und Freiheit überall ein gänzlich nichtiges Phantom bleibt; daß notwendig ist sowohl das Verursachtsein wie das Verursachen, das Wollen und das Nichtwollen, das Tun und das Nichttun, da alles Verursachen notwendig geschieht infolge des Verursachtseins; und Freiheit des Verursachens auch keineswegs ausgesagt werden kann in bezug auf die tatsächlich dem Dinge innewohnende selbständige Verursachensmacht: weil dies bedeuten würde Freiheit von sich selbst, von der Wirklichkeit der eignen dinglichen Existenz oder Garnichtsein — „So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen;" geschweige denn daß „Freiheit und Notwendigkeit vereinigt angetroffen würden", was wohl Scholastiker mit Wörtern aus ihrem Munde sagen können, damit aber nichts über ein Wirkliches aussagen; denn es ist unmöglich, daß ein Wirkliches in Gegensatz zu sich selber trete, und daß, während es besteht, es nicht bestünde.

8. Ich will aber nun ganz hauptsächlich gegen ihre Freiheit des intellektiven Denkens oder des Wissens sprechen, — das ist das

allernötigste. Denn mit ihrer Freiheit des intellektiven Denkens sind sie ganz und gar des Teufels, springen gleich im Anfang völlig aus der Bahn und machen hier nicht einmal mehr ihre verwünschte Unterscheidung des freien Oberen und des naturnotwendig Unteren, sondern haben hier das Notwendige ganz und gar ermetzelt und sich eine völlige Freiheit wissender Erkenntnis von der Welt der Dinge und von der Natur jedes einzelnen Dinges herausgehext. Was sie etwa noch als unfrei zugeben würden: die Vorstellungen, die anschaulichen Vorstellungsbilder durch Sinnenwahrnehmung, — davon behaupten sie, es sei etwas ganz andres wie das, was unsre Gedanken des Wissens sind. Diese seien, kraft der unanschaulichen Begriffe, Erkenntnis. Ja, da stehen wir wieder vor ihren unanschaulichen Begriffen und fragen, was die sein mögen und woraus die Erkenntnis, ihrem Inhalte nach, denn wohl bestehen könne? und warum sie denn gar niemals vor uns los erkennt, ganz selbständig, ohne die Anschauungsbilder der Sinne, und weswegen sie nicht z. B. gleich mit der ihr doch so sehr nah liegenden Beschaffenheit des Gehirns und seiner Vorgänge beginnt? — Wir denken aber: die Begriffe bestehen ganz und gar nur aus anschaulichen Vorstellungsbildern. Wären die Begriffe unanschaulich, so könnten nicht die Einzelanschauungen in ihnen gedacht werden, sondern würden in ihnen ausgelöscht, und es gäbe keine höhere und keine niedere Erkenntnis und überhaupt kein Denken: denn alles Denken ist Denken der Einzelanschauungen in Allgemeinanschauungen. Das erste Denken, das erste „niedrige" Erkennen ist ein Denken, d. h. ein Gedachtwerden eines anschaulichen Vorstellungsbildes und ein Vergleichen mit anderen und ein Herauserkennen aus andern anschaulichen Vorstellungsbildern (Cognoscere), und alles Erklären, haben wir gesehen, sowohl das theoretische wie das genetische, ist ebenfalls nur mit anschaulichen Vorstellungen, durch Vergleichung mit immer mehr zusammengesetzten Allgemeinanschauungen; so daß auch das höhere und das höchste Erkennen nichts ist als Einordnung in Zusammenhänge der Anschauungen und endlich in die Einheit der Weltanschauung. Leugnet man die Anschaulichkeit der Begriffe, so muß man die Anschaulichkeit unsres intellektiven Denkens und seinen einheitlichen Zusammenhang und überhaupt seine Möglichkeit leugnen, und das tut man doch nicht und kann man nicht. Man gibt doch zu, daß die Verbin-

dung der Begriffe eine Anschauung ergibt, man nennt doch sogar das Ganze der Begriffe Weltanschauung? Läßt man nun trotzdem die Begriffe unanschaulich sein, so ist dies gerade, als wollte man etwa von dem vorliegenden Bande sagen, daß er zwar dick sei — was wohl ein Jeder sagen wird*) — von den einzelnen Blättern aber, aus denen er zusammengesetzt ist, besitze keines eine Dicke. Sogar aber auch den Zusammenhang und die Möglichkeit des Denkens bestreitet man, indem man die Begriffe unanschaulich nennt. Welche Verbindung könnte denn sein von den anschaulichen Vorstellungsbildern zu den unanschaulichen Begriffen hin, und wie ließe sich mit diesen auf das Spezielle der anschaulichen Vorstellungsbilder kommen? und da doch einmal unser Denken begrifflich ist, woher könnte es einen Inhalt gewinnen, der gar kein andrer als ein anschaulicher sein kann? Begriffe unanschaulich sein lassen ist daher so gut wie sie gar nicht sein lassen und das ganze Denken für unmöglich erklären.

Doch wir haben dies alles betrachtet und nach seiner Wichtigkeit hervorgehoben und haben den Begriff des Begriffes von Zweideutigkeit und Widerspruch befreit, indem wir auch mit diesem Begriffe zurückgingen auf den wirklichen und einzigen Inhalt unsres Denkens im praktischen Verstande, auf die Dinge oder anschaulichen Vorstellungsbilder. Wie bei uns aber alles zusammenhängt dadurch, daß wir uns immer wieder geführt finden auf dieses Eine Wirkliche: so hängt auch bei ihnen alles zusammen mit dem Nichtwirklichen, mit dem Nichts, und eine ihrer Widersinnigkeiten stützt sich immer auf die andere, wie denn auch hier, was sie von der freien Erkenntnis des Wissens vorgeben, auf die nichtanschaulichen Begriffe. Soweit es sich darum handelt, lasse ich mich aber auf nichts weiter ein und betrachte, nach den früheren Feststellungen, die Anschaulichkeit der Begriffe als eine ausgemachte Sache; was ich tun muß, da ich sonst in der Tat nicht wüßte, wovon ich rede, wenn ich von Begriffen rede, die doch nun einmal dazugehören zum intellek-

*) der Band ist dick, in zwei Halbbände abgeteilt wurde er erst nachträglich aus lediglich äußerlichen Rücksichten, und der Leser hat durchaus diese beiden Halbbände als Einen Band zu betrachten: dem Inhalte nach ist am Schluß des ersten Halbbandes kein wesentlicher Abschnitt, der Inhalt ist durchgeschnitten; es handelt sich um echte Halbbände, daher auch die Paginierung weiter geht. Der Band ist also dick, und das ganze Werk ist noch viel dicker; es findet sich etwas über das Warum in den Schlußworten dieses Bandes.

tiven Denken und ganz entschieden Etwas und nicht Nichts, und also anschauliche Begriffe sind. Es gilt von den unanschaulichen Begriffen wie von den unkörperlichen Gefühlen: gleich wie unkörperliche Gefühle unmöglich Gefühle sein könnten, ebenso unmöglich ist es, daß unanschauliche Begriffe Begriffe seien. Daß ich an dieser Stelle daran noch einmal erinnere, das geschieht im Interesse der folgenden Auseinandersetzungen, damit man bei diesen als selbstverständliche und völlig klare Voraussetzung immer gegenwärtig behalte, was die Gedanken des Wissens eigentlich sind, daß sie nämlich immer sind gedachte Vorstellungsbilder. Bleiben wir darin kapitelfest, so wird uns das ganz wesentlich helfen, die Meinung vom freien Wissen als grundverkehrt aufzudecken und gänzlich zu verlassen.

9. Freiheit des Wissens oder Erkennens ist wahrlich in keiner der beiden Bedeutungen zulässig, wie sie hier dem Worte Freiheit von der Menge beigelegt wird. Weder handelt es sich um Freiheit des Wissens in dem Sinne von freier Willkür beim Denken des Wissens, noch in dem Sinne, wonach der Inhalt des Wissens ein freier der objektiven Erkenntnis, also ein über das Interesse unsrer Lebensfürsorge hinausführender, über unsre Praxis hinaus gültiger sein soll. Beides ist falsch, weil Eines wahr ist: die Gebundenheit unsres Wissens, unsres Denkens der Vorstellungen, an die Zustände unsres Lebens. Wir besitzen keine Macht über die Gedanken des Wissens, nicht mehr Macht über sie als über den Leib; denn sie sind an die Sensation gebunden, die ihrerseits an die Bewegung gebunden ist. Der Wogenschlag der Bewegung ist es, der in den gereizten Organen als Lust oder Unlust gefühlt wird, und mit dem Fühlen werden die gewußten Vorstellungen produziert. Es ist nicht länger möglich, Freiheit des Wissens zu behaupten, sobald man sich nur klar macht, was denn eigentlich gewußt wird und allein gewußt werden kann, wie wir es uns klar gemacht haben: daß nichts als gedachte Vorstellungsbilder den Inhalt unsres Wissens ausmachen, unsres intellektiven Denkens, das, soweit es ein solches ist, vom ersten Beginn seines Bewußtwerdens an bis hinauf in die äußerste Komplikation und Sublimität, einheitlich von der gleichen Art ist, so daß mans auch bleiben lassen muß, eine sogenannte niedere Sinnenerkenntnis von einer höheren Erkenntnis abzuschnüren und solcherart dem intellektiven Denken einen zweiteiligen Wespenleib zuzuschreiben. Es wird nichts gewußt und

kann nichts gewußt werden als das, was Vorstellungsbilder sind — das bedeutet, wie uns ebenfalls sehr klar ist: Ursachen werden gewußt. Zunächst gewußt wird unser Fühlen als Vorstellung eines Bewirkten, und damit zugleich die Verursachung dieses Bewirkten, die im Denken des Wissens miteinander verbunden auftreten als die Eine Ursachlichkeit, als die Eine Bewegung; denn unser Denken des Wissens ist Wissen von der Bewegung. Bewegung oder Ursachlichkeit also wird gewußt, und zwar natürlich u n s r e Ursachlichkeit; ein Jeder weiß das, was er ursachlich i s t, oder, mit andern Worten das gleiche: das Wissen oder intellektive Denken ist körperlich, insofern es nämlich der innerlich bewußte Zustand unsres Körpers, das Bewußtsein von demselben als von einem äußerlich vorstellig gewordenen ist. Wovon denn nun, wie oben versprochen ward, Näheres im Einzelnen entwickelt werden soll, — ohne daß ich dabei auf unser Denken auch der a n d e r n Dinge, der andern Ursachlichkeiten wieder von neuem eingehe; denn es ist genug darüber gesagt worden, daß all unser Denken andrer Dinge nur gedacht ist mit Beziehung auf unsre Ursachlichkeit, und daß wir mit dem ganzen Ursachlichkeitdenken nur unsre eigne Ursachlichkeit denken. Mit den Ausführungen darüber findet sich von selber abgewiesen die populäre Meinung vom intellektiven Denken, wonach dieses eine freie Erkenntnis von den Dingen einschließe: denn derartiges intellektives Denken wäre andres Denken wie Denken dessen, was wir ursachlich sind oder was unsre dingliche Existenz ist, d. h. womit wir nur unsrer Existenz inne werden, nur erfahren, daß wir ein Ding sind, ein Ding unter Dingen in der allgemeinen dinglichen Bewegung. Und andres wie eben dies erfahren wir nicht mit unsrem Denken des Wissens. In allem Wissen des unmittelbar als gegenwärtig Angeschauten wie in aller Erinnerung und in aller Verbindung der Gedanken des Wissens ist das Wissen andres nicht als Wissen von unsrer Bewegung; daher wir weder auf beliebige Weise noch beliebig viele Gedanken bilden können (weil nicht beliebig viele Vorstellungen, die sich nur mit den Sensationen infolge der Bewegung bilden), und besitzen keine Macht über sie von keinerlei Art. Das Bewußtsein in den Gedanken des Wissens erscheint völlig unabhängig von unsrer Willkür: ein Inhalt, der kommt und geht, und wozu sich das Denken, als die bloße Bewußtheit dieses Inhaltes, durchaus leidentlich verhält.

Um sich dieses klarer zu machen, mag man zunächst das Träumen heranziehen, wo ein ganz hemmungsloses Spiel der Gedanken vor sich geht: der Unterschied des Träumens vom wachen Zustande besteht aber nur darin, daß im wachen Zustande alle Gedanken auf einen gewissen Punkt des Interesses, und zwar zuletzt durch die Lebensfürsorge und in ihrem Interesse, dirigiert sind. Das ganz und gar Leidentliche des intellektiven Bewußtseins wird aber auch sonst auf alle Weise bei wirklich richtiger Erwägung klar, auch zum Beispiel, wenn man sich recht überlegt, was es mit dem Nachdenken auf sich habe. Man soll über eine Sache nachdenken, um das Rechte zu ergründen, — also man soll's aus eignem Willen finden? Aber in Wahrheit tut hier der Wille gar nichts; das ist es auch, was Goethe meint, wenn er klagt „daß alles Denken zum Denken nichts nützt". Die Ohnmacht des Willens, irgendetwas zu verursachen, die Verkehrtheit der Meinung, daß der Wille etwas Besonderes sei, was verursache, wird hier, wo es ihm doch am leichtesten fallen müßte, da es sich handelt um das, was in uns und noch am ehesten in unsrer Gewalt steht, sehr deutlich: es ist aber verkehrte Zumutung an den Willen, es ist Zumutung an verkehrten Willen, an einen Willen, der überhaupt nicht existiert, an den Willen, wie ihn die populäre Meinung sich denkt, der unabhängig vom Körper irgendetwas soll wollen können, da doch in Wahrheit nur der Körper will; daher auch solches Nachdenkenwollen nichts hilft, die Anrufung eines solchen Wollens, weil man damit ein Nichts anruft, so wenig hilft wie die Anrufung des Gottes. Es ist nicht solch ein Wille, der das Nachdenken bewirkt: der Körper denkt nach. Überhaupt ist es eine ganz verkehrte Vorstellung, daß man „durch Nachdenken" zu einem rechten Resultate gelange, — freilich gelangt man dazu nur infolge von Konzentration der Aufmerksamkeit, aber das ist toto coelo verschieden von dem, was man gewöhnlich unter Nachdenken versteht und von der Kraft und Tugend, die man ihm zuschreibt. Für mich hat die Redensart „In Nachdenken versunken sein, um etwas herauszubekommen" niemals Bedeutung besessen; ich habe wohl auch nachgedacht, aber ich habe nicht ein Einziges durch Nachdenken herausbekommen, sondern alles war gleich und wie von selber heraus oder blieb drinnen, und was heraus war, das war dumm oder klug, je nach meiner Natur, daß ich nur deutlich sage: nach dem Zustande meines Leibes, nach seiner ursprünglichen

Konstitution und Komplexion und nach seiner jeweiligen Beschaffenheit, denn auch die spielt eine große Rolle, — man betrachte nur, auf welche verhängnisvolle Weise die logische Fähigkeit der Weiber während und vor ihrer Menstruation heruntergemindert ist. Worin Einer klug ist, darin ist er klug, und worin er dumm ist, dumm, und der Kluge ist klug und der Dumme dumm. Der mag noch so viel nachdenken, es wird ihm immer wieder nach der dummen Weise seines Denkens gehen, und ein dummer Inhalt der Gedanken wird ihm immer wieder kommen, sein Leib ist dumm vom Fuß bis zum Kopf, soweit er warm ist: jeder Zoll ein Dummer — das kann eher wörtlich wahr sein als „Jeder Zoll ein König". Denn auf den ganzen Leib kommt es und auf seine Sensationen kommt es an: auf die Art, wie die Eindrücke von den peripheren Sinnenorganen aufgenommen und durch den Körper hindurch dem Gehirn überliefert werden. Man kann dem mit dem ärgsten Leibesschaden, mit jener schweren innerlichen Verkrüppelung Behafteten, den man den beschränkten Kopf, den Dummkopf nennt (obwohl also bei solchem Dummkopf nicht blos der Kopf dumm ist), man kann ihm freilich wohl für diesen und jenen Fall richtigere Einzelgedanken beibringen; dann hat er sie als äußerlich Hinzugebrachtes, aber eben nur im Kopfe hat er sie, hat sie nur im intellektiven Bewußtsein, ohne Verbindung mit der Sensation, und er selber kann sich auf derlei nicht helfen, und derlei kann ihm nichts helfen: er kann nichts damit anfangen, Alles bleibt in ihm (körperlich) unbewegliches Wissen, er wird nicht klüger davon, und wenn er auch lernt bis zum Professor und sich so viele Auszüge unermüdlich in den Magen stopft wie Bouffler's Rat bibliothécaire:

Or savez vous ce qu'il en arriva?
Il en creva!

Das intellektive Denken ist nicht frei, sondern notwendig in einem Jeden: sowohl der vorausgesetzte materiale Inhalt wie auch das logisch Formale des Denkens ist in einem Jeden notwendig. Am Ende weiß keiner, wie er zu einem originalen Gedanken gekommen ist — weil er ihm aus der Sensation gekommen ist, nicht von außen, ganz aus dem Innersten seines Wesens unmittelbar, aus der Besonderheit seines Leibes; dieses ganz allein erklärt die originale Leistung, vermöge der physiologischen Besonderheit ist sie zu Stande gekommen. Rembrandt's Originalität in Licht- und Farbengebung, womit allein schon er so

gewaltig ergreifend uns in die Tiefen der Sensation hinunterzieht, beruht ganz gewiß auf seinem vorwaltenden, überaus merkwürdigen und vielleicht so nur einmal vorhanden gewesenen Sehsinn, auf Augen, mit denen er Licht und Farben so ganz anders leuchtend fand wie die übrigen Menschen, bei Böcklin spielt entschieden das Blausehen eine wichtige Rolle, und so ist zuletzt eines jeden Menschen Originalität auf das Besondere des Inhaltes zurückzuführen, den er in seiner Sensation antrifft; diesem unbekümmert nachgehen heißt die Methode der Originalität und Genialität üben. Auch der logische Zwang gehört ebenfalls gar wohl hierher — wir können keineswegs beliebig die Voraussetzungen und den Inhalt des Denkens, die Vorstellungsbilder, mit Bejahung oder mit Verneinung denken, ich kann den Kreis immer nur als Kreis und die Philosophie eines Gewissen immer nur als Widerspruch denken; es ist da nicht Freiheit, unlogisch so gut wie logisch zu sein: wir könnens wohl und sinds auch, aber nur weil wir müssen, nicht weil wir wollen. Niemand denkt freiwillig unlogisch, des Sokrates Οὐδεις ἑκων ἁμαρτανει gilt wahrlich auch für das Logische; und der Dumme denkt unlogisch und dummen Inhalt und kann kein klügeres Denken bekommen so wenig wie einen besseren, das heißt hier klügeren Leib.

10. Alle wahren Unterschiede unter den Menschen sind durchaus physiologisch, körperlich, sind Unterschiede der somatischen Qualität und Textur; selbst der größte Unterschied im innerlichen Denken der Menschen, der zum ersten Male in diesem Werke ans Licht gestellt werden soll, der Unterschied zwischen den Geistigen und den Volksindividuen, ist ein Unterschied in der Konstitution der Leiber — der übrigens auch von außen auf den ersten Blick sich hervortut. Das muß ja ein miserabler Kenner sein, der nicht ein Geistgesicht von einem Volksgesicht, auch von einem gebildeten, gelehrten, scholastisch physiognomierten und noch so klugen zu unterscheiden versteht, und wäre es auch selbst das von Immanuel Kant, dem die Stirne so prachtvoll scharfsinnskühn gebaut ist, von da an hinunter aber geht es embryonenhaft zusammen und ist über Alles die Prosa, Trockenheit, Pedanterei, die Skepsis, Leerheit an positiv Wahrem, Mutlosigkeit der Seele gelagert. Die beiden Arten Gesichter, von denen wir reden, sind leichter auseinander zu kennen als männliche und weibliche, leichter als Männer und Weiber. — Dies ist der nächstgroße Unterschied, allgemein anerkannt, weil ihn alle immerwährend auffällig

vor sich haben: der Unterschied des Denkens bei Männern und Weibern, der Unterschied zwischen dem vorwiegend intellektiven und dem vorwiegend sensitiven Denken. Auch dieser beruht natürlich auf der Verschiedenheit der körperlichen Konstitutionen. Alles ist körperlich, und Leib und Seele sind so genau miteinander verwandt wie ein Ding nur mit sich selber verwandt sein kann. Wenn man das Denken als das Bewußtsein des innerlichen Zustandes und als das Bewegungsprinzip der dinglichen Existenz auffaßt, also als das Gleiche von Innen, was wir, von außen betrachtet, Ding nennen, dann ist die Verschiedenheit des Denkens in den Verschiedenen ohne weiteres verständlich, die aber vollkommen unverständlich ist und immer bleibt bei der Annahme von der Seele als einer undinglichen, in das Dingliche hineingeratenen; denn es ist auf keine Weise zu verstehen, wieso das Gesetz der Verschiedenheit alles Dinglichen auch auf ein Undingliches der Seele sollt Anwendung finden können. Aber was wäre bei solcher Annahme denn überhaupt zu verstehen? während bei unsrer Annahme gerade diese Verschiedenheit des Denkens in allen den verschiedenen Individuen einen der stärksten Belege für die Wahrheit unsrer Annahme bildet. Diese Verschiedenheit des Denkens ist für uns ohne weiteres erklärt; da jedes Individuum seiner dinglichen Beschaffenheit nach verschieden ist von jedem andern, weil es ein andrer Bewegungsmodus ist, so muß es auch in dem innerlichen Zustande seiner Bewußtheit von jedem andern verschieden sein. Das ist es von Geburt an, wo alles einem Jeden anorganisiert herauskommt. Man unterschätzt doch wohl ja nicht, was da geboren wird, wenn ein Kindlein geboren wird; da wird nicht so wenig geboren wie man meint, so eine kleine sabbernde, unentschiedne Masse: der ganze spätere innerliche Mensch wird mitgeboren mit allen seinen zukünftigen Bedürfnissen, Neigungen, Strebungen, Überzeugungen, mit seinen sämtlichen Gedanken; er kann niemals einen äußern, den er nicht mitgebracht hätte, so wie das Hühnchen mit sämtlichen Eiern zur Welt kommt, die es legen wird. Man sagt ja wohl: der Dichter wird *geboren*, aber mit Erlaubnis: *jeder Mensch wird geboren* und ist, nach seinem ganzen eigentlichen Wesen *nativ*, oder wie wir statt dessen zu sagen pflegen: *naiv*. Jeder Mensch ist naiv und original, wenn auch gewöhnlich die Originalität nicht viel wert ist. Mit dieser spezifischen Bewegungsenergie, mit diesem Dinge ist auch das spezi-

fische Bewußtsein geboren, das in jedem Individuum verschiedene Fühlen, Wollen und intellektive Denken, welches darum in einem jeden verschieden ist — selbstverständlich modifiziert in einem jeden je nach der Einwirkung und dem Interesse der Lebensumstände — weil ein Jeder, so wie er nur sich fühlt, auch nur sich weiß, sein Wissen aus seinem Fühlen und für sein Fühlen hat, und ein Jeder sieht Vernunft so, wie sie in ihm aussieht.

Im Vorigen liegt schon ausgesprochen die Verschiedenheit auch des Fühlens und Wollens in einem Jeden, obwohl für das Fühlen und Wollen nicht solche Mittel des Ausdrucks vorhanden sind, die uns die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit nach ihren Unterschiedsmerkmalen so an den Tag bringen wie beim intellektiven Denken. Aber sie ist ganz gewiß vorhanden, denn sie muß vorhanden sein, die Mannigfaltigkeit des Fühlens in den einzelnen Menschen muß so groß sein wie die Mannigfaltigkeit im intellektiven Denken, da dessen Umfang so groß ist wie der des Fühlens. Die Mannigfaltigkeit auch des Fühlens und Wollens muß so groß sein wie die der Leiber, deren Mannigfaltigkeit unendlich viel größer ist, als die, worauf wir zu achten pflegen und worauf wir zu achten verstehen: es gibt noch ganz andere Unterschiede der Leiber als die zwischen einem David und Goliath und zwischen einem Achill und Thersites.*) Die Unterschiede des intellektiven Denkens sind, wie gesagt, am Tage, und es braucht nur noch gesagt zu werden: die Lebhaftigkeit und Erinnerbarkeit der Vorstellungsbilder und ihre Kombinationsfähigkeit steht im Ver-

*) **Etwas von Physiognomik und Pathognomik.**

Man achtet ja auch gar wohl auf das Äußerliche und wird mehr bestimmt dadurch als man sich einzugestehen pflegt, aber es ist wenig intellektive Klarheit und Gewißheit dabei. Das Ganze der Lebensfürsorge, soweit das Leben der Menschen unter Menschen in Betracht kommt, beruht auf der Kenntnis des Innerlichen, das ist der Ursachlichkeit, die im Innerlichen des Wesens Mensch verborgen liegt; welche Kenntnis ja sich ganz und gar nur stützen kann auf Schlüsse aus dem Äußeren: auf die Physiognomik des Beharrlichen der Gestalt im Ganzen und in ihren Teilen, und auf Schlüsse aus den Äußerungen: auf die Pathognomik des Veränderlichen der Stimme, der Reden, der Gesichtsfarbe und auch der Temperatur des Gesichts und der Hände, der Haltung, Mienen, Gebärden, der Bewegungen und des Benehmens überhaupt der Menschen. Schlecht ist gemeinhin infolge der schlechten Beobachtungsgabe, wonach doch ein jeder entscheidet, und schon infolge des gemeinhin schlechten und wackelsinnigen Denkens, die Menschenkenntnis, aber abgesehen da-

hältnis zur Sensation und ihrer Stärke, diese ihrerseits wieder zur Stärke des Reizes, so daß sich das Fechner-Webersche Gesetz auch auf die intellektiven Gedanken ausdehnen ließe. Daß durch dieses Gesetz die Körperlichkeit des Fühlens bewiesen wird, ist

---

von: betrachtet man allein, wie die Urteile der Menschen über Menschen zustande kommen, so muß man sagen, daß dafür die Schlüsse aus den Äußerungen beinah alles leisten und jedenfalls das Beste. Ungerechnet die Reden, denen am meisten und am wenigsten getraut wird, verlassen sich die Menschen für ihre Urteile übereinander hauptsächlich auf die Mienen und Gebärden; weil sie meinen, daß darin die Bewegung des Inneren zum Ausdruck komme (in Wahrheit ist es die körperliche Bewegung, die auf der Oberfläche des Körpers verläuft vgl. S. 714), und so sehr rechnen sie damit in einem jeden Falle, von diesen Äußerungen auf die innere Eigentümlichkeit des Individuums zu schließen, daß, wer solchen Ausdruck zurückhält, ihnen schon allein deswegen verdächtig und mißliebig wird. Sie wissen nicht, woran sie mit solch Einem sind; er hat's hinter den Ohren, d. h. es sind ihm schlimme Absichten zuzutrauen, von denen man nichts auf seinem Gesichte sieht, nichts so weit man sieht, nämlich bis zu den Ohren, er hat es also wohl „hinter den Ohren" (wie etwa so auch vom Spaßmacher gesagt wird, weil der ebenfalls, der größeren komischen Wirkung wegen, alles mit dem Anscheine des Ernstes vorbringt, seine Absicht verhält, sein Gesicht so trocken und gleichgültig läßt). Ja sie wollen einem nicht allein am Gesicht ansehen können, was in ihm vorgeht, sondern verlangen geradezu, daß man ihm ebenfalls dasjenige ansehen müsse, was in ihnen selber vorgeht; nachdem sie es ihm nämlich geschildert haben, muß er zu Allem, was er anzuhören bekam, die imitativen Bewegungen des entsprechenden Mienenspiels machen, oder sie halten ihn für hartherzig, werden unzufrieden und argwöhnisch ..... daß so vielfach Blinde für hinterlistig gehalten werden, rührt daher, weil ihnen das den Andern so natürliche Nachmachen des gesehenen Gesichtsspieles fehlt, was ihnen starren und teilnahmlosen Ausdruck gibt. Also hauptsächlich auf die Pathognomik der veränderlichen Äußerungen bauen die Menschen (sogar nach dem Gange wird geurteilt, wofür die Regeln aufgestellt wurden: langsame, große Schritte die des Ehrgeizigen, langsame, kurze die des Melancholikers, kurze und geschwinde die des Wollüstigen), während dagegen das Beharrliche des Äußeren auch selbst den feinen und erfahrenen Beobachtern und Denkern wenig sichere Handhabe gewährt. „Kein Wissen gibts, der Seele Bildung im Gesicht zu lesen", sagt Skakespeares Duncan. Von einer eigentlichen Physiognomik des Gesichts, der Hände und der Handschrift sind wir sehr weit entfernt — wer derlei betreibt, der betreibt die allerbedenklichste physiologische Psychologie, die der Unwissenden und Undenkenden; bestimmten, ins Einzelne gehenden Entscheidungssprüchen derartiger Physiognomiker sollte man stets mit Mißtrauen begegnen und sich niemals praktisch nach ihnen richten, obwohl es keineswegs an Beispielen von genialen Ausnahmemenschen mangelt, wie z. B. Lavater einer gewesen, die sich in

schon oben gesagt, und wir sehen nun hier, daß es auch gilt für die Körperlichkeit der intellektiven Gedanken —, natürlich gilt es auch für die des Wollens. Nach unsrer Auffassung vom Bewußtsein ist dies alles ohne weiteres klar.

der Tat bewunderungswürdig auf Physiognomien des Gesichts verstanden und damit den Beweis geliefert haben, daß es etwas ist mit der Physiognomik, — zugleich aber auch, daß es nichts ist mit der Physiognomik als einer allgemeinen Wissenschaft. Denn eine solche konnten sie nicht begründen; was sie leisteten, so weit sie Richtiges leisteten (denn schwere Irrtümer blieben auch ihnen nicht erspart: Gall sagte von Goethes Schädel, er sei der eines Volksredners! hat sich doch selbst Spinoza in einem seiner Schüler bitter getäuscht, und Christus, ob er gleich nur Zwölf erwählt hatte, mußte sagen: „euer einer ist ein Teufel!") — was Männer wie Lavater Tüchtiges und Feines zu leisten vermochten, das leisteten sie kraft ihrer ausnahmsweise genialen, durchaus im Gefühl und Instinktmäßigen ruhenden Befähigung, also als geniale Menschen, und was geniale Menschen leisten, das können die Ungenialen nicht nachmachen, und sollten sich davon lassen und nicht länger sich mit einem vermeintlich wissenschaftlichen Trichter intellektive Daten eingießen, die bei ihnen keine Verbindung finden mit der Sensation. Es bleibt dabei, daß nur auf Grund der natürlichen Verbindung mit dieser wahrhaft fruchtbares Wissen möglich ist, und daß es nur die Wenigen sind, denen es gegeben ward, das Innerliche zu sehen wie das Äußerliche, es im Äußerlichen zu sehen, mit dem es in der Tat dasselbe ist, und sogar von der Oberfläche Wichtiges abzulesen. Ich halte aber nur etwas von der Physiognomik der Gesichter und der Hände, welche letzten hier mindestens so viel Bedeutung gewinnen wie die Gesichter, (so wie denn überhaupt die Bedeutung der Hand, dieses zweiten Gehirns und dieser zweiten Zunge, nicht hoch genug angeschlagen werden kann — für unsren Zweck die allgemeine Einteilung wäre zu machen nach den Spezifikationen in sensitive, intellektive und voluntative Gesichter und Hände); ohne also, daß ich es für möglich ansehe, daß irgend Jemand bestimmte einzelne, allgemein gültige Anweisungen geben könnte. Gar nichts aber halte ich von der Physiognomik des Schädels, der Kraniologie, auch Organologie oder Phrenologie genannt, wie sie zuerst von übrigens so ausgezeichneten Männern, wie Gall und Spurzheim, aufgestellt worden ist. Die Organe des Gehirns stehen so gewiß im Verhältnis zu den Leistungen wie gewiß ist, daß die einzelnen Organe zusammenhängend untereinander und zusammenhängend mit dem Ganzen des Körpers funktionieren, und wie gewiß ist, daß es bei dieser Kraniologie gar nicht um eigentliche Organe sondern nur um ziemlich willkürlich konstatierte Unterschiede in der Oberflächenbildung des Schädels zu tun ist, also nur um Physiognomik des Schädels, die den Namen Organologie oder gar Phrenologie entfernt nicht verdient. Die Bedenken des Psychologen sind hier nicht minder groß wie die des Anatomen und Physiologen, und der Spott Kotzebues in seinen „Organen des Gehirns" ist und bleibt gerechtfertigt. „Die Organe des Gehirns" sind ein sachlich

11. Alle Menschen haben die intellektiven Gedanken, je nachdem sie den Leib haben (die Gedanken Goliaths können unmöglich fein und reich sein wie die des David, und Simsons,

---

wertvolles, übrigens auch in der Anlage ausgezeichnetes, freilich aber in der Durchführung und Ausführung flüchtiges und teilweise triviales Lustspiel, dessen öffentliche Aufführung nicht vergessen werden sollte, sobald sich Organologen öffentlich aufführen, und das seine Spitze behält auch gegen die allerneueste Organologie oder Phrenologie, die nicht länger, wie die ältere, in großen Gehirnpartien sondern in einzelnen bestimmten Nervenzellen des Gehirns die Sitze von nunmehr also unzähligen Seelenvermögen sucht! Anstatt der allgemeinen Vermögen des logischen Denkens, des Gedächtnisses, der Phantasie, des Sprachsinnes, der Kindesliebe usw. neuestens für eine jede besondere Vorstellung ein besonderes Vermögen annehmen — das heißt nur neuestens die Scholastik der Vermögenspsychologie auf den höchsten Gipfel der Ungereimtheit hinauftreiben.

Wäre es uns möglich, alles in die intellektive Deutlichkeit heraufzubekommen, was uns in der Sensation lebendig ist und sogar sehr lebendig sein kann, und gäbe es einen genügend folgenreichen Unterricht für den Intellekt durch die Sensation, — wenn das wäre, so besäßen wir eine ganz vollkommene Physiognomik, eine Physiognomik ohne gleichen an Vollkommenheit, die uns für alle irgend wesentlich verschiedenen menschlichen Charaktere, soweit sie nur überhaupt möglich sind, genau entsprechend ihrem innerlichen Gemütswesen die äußerliche Erscheinungsweise wunderbarst anschaulich vor Augen bringt, und die eine Physiognomik ist nicht etwa nur der Gesichter, sondern tatsächlich der ganzen Leiber. Diese großartige Physiognomik existiert, obwohl sie nicht als Physiognomik gedacht war und tatsächlich auch noch einem ganz andern, weit höheren Zwecke dient — doch es existiert tatsächlich die vollkommen erschöpfende Gallerie aller möglichen menschlichen Charaktere nach ihren sämtlichen wesentlichen Abstufungen so, wie sie äußerlich erscheinen, und wir wissen bei jeder einzelnen äußerlichen Erscheinung um den innerlichen Charakter, der darin zur Darstellung kommt — man hat wohl schon erraten, daß ich von der griechischen Plastik rede. Wer mit ihr vertraut ist, wird nicht in Abrede stellen können, daß sie in der hier angegebenen Weise Alles was männermöglich und Alles was weibermöglich, daß sie Alles was menschenmöglich ist, umspannt, vom Alleredelsten bis zum Allerniedrigsten und bis zu jenen Zwittergeschöpfen hin, darin die Geschlechter ineinander überzugehen scheinen. Wie so durchaus das Innerliche des Menschen in seinem Äußerlichen sich darstellt, oder besser zu reden: wie Beides in Wahrheit Eins ist und selbstverständlich denn auch das Eine, nach der Spezifikation des äußerlich Vorstelligen angesehen, nichts andres ausdrücken kann wie eben das, was es im Ganzen aller drei Spezifikationen für sich selber im innerlichen Bewußtsein darlebt — das geht uns überzeugend auf, wenn wir die griechische Plastik als Physiognomik betrachten. Sie macht mit allen ihren Hauptgestalten den Eindruck des zwingend Notwendigen; ganz absurd wird

des humoristischen Helden tatsächlich vorhandene intellektuelle Überlegenheit äußert sich in Neckereien und körperlichen Späßen und Satiren), und alle Menschen verändern ihre Gedanken, je nach der veränderten Bewegung ihres Leibes. Alles begriffliche Denken ist anschaulich, aber verschieden anschaulich in einem jeden Individuum, so daß es nur für dieses Individuum der Gattung und auf kein anderes paßt, und alles Begriffliche wird zu verschiedenen Zeiten in einem und dem gleichen Individuum verschieden gedacht. Ich will hier nicht auf die schwer bestimmbaren feineren Unterschiede eingehen und nur allgemein hinweisen auf die veränderten Gedanken in den verschiedenen Lebensaltern, des Nachts und am Tage, Sommers und Winters; ganz gewiß auch sind unsre Gedanken verschieden je nach dem Aufenthaltsorte und Klima: in Griechenland hieß es, die Göttin Athens habe für diese Stadt eine leichte, dünne Luft gewählt, damit die Bewohner klug und scharfsinnig würden. Noch viel bedeutungsvoller als das Klima scheint mir die Witterung zu sein in Hinsicht auf den Einfluß, den sie, allein schon durch helle oder dunkle Luftstimmung, Himmelblau oder Höllengrau, auf die allgemeine Gemütsverfassung und auf die besonderen Fähigkeiten und die Arbeitsenergie ausübt, und gar erst, bei größeren Veränderungen, auf den Gesundheitszustand*); und auch die Nahrung ist wahrlich nicht zu vergessen, — bis zu einer gewissen Grenze ist es wahr, daß der Mensch ist was er ißt. Die Gedanken verändern sich auch merklich infolge unsrer Kör-

---

auf der Stelle Alles, wenn wir versuchen, den innerlichen Charakter des einen Leibes dem andern tauschweise zu leihen, wenn wir einen Herakles als Apollon denken oder eine Hera als Aphrodite Pandemos oder auch selbst als Aphrodite von Melos. Wer hier zu lernen verstünde, der würde in der Physiognomik einen einzigartigen und wunderköstlichen Unterricht empfangen. Sehr wertvoll ist natürlich auch das Studium der psychologischen Porträts (uns ihrem innerlichen Wesen nach bekannter Personen) durch die bedeutenden Meister, als deren letzter wohl unser Lenbach gelten darf, der aber leider, prinzipiell und oppositionell, Hände nicht mitmalt, — auch da nicht, wo er sie mitmalt.

*) Die Fische in den großen Meeren sind entschieden weniger Krankheiten unterworfen als wir auf dem Grunde unsres Luftmeeres. Der Einfluß der Witterung, besonders der Temperatur auf Morbidität und Mortalität wird wohl so bedeutend sein — wie der von schädlichen Bakterien. Von diesen merkt nur der zur Krankheit Disponierte: von zu hoher und zu niedriger Temperatur hingegen spürt Jeder sofort unangenehme Wirkung. Man bekümmere sich um die Untersuchungen

perbewegung, schon infolge der veränderten Körperlage, weil dadurch ein anderes Zusammenwirken der Körperteile und eine abweichende Zirkulation des Blutes hervorgerufen wird. Wir fühlen, wir wollen, wir denken intellektiv anders im Liegen, im Sitzen, im Stehen, im Gehen — Lichtenberg versichert, es sehr deutlich bemerkt zu haben, daß er oft eine andre Meinung hatte, je nachdem er lag oder stand; zumal, wenn er wenig gegessen hatte und matt war. Dem intellektiven Denken ist eine gewisse gleichmäßige, übrigens nicht anstrengende Bewegung des ganzen Körpers sehr zuträglich: die angeregtesten, brillantesten und am meisten fruchtbringenden Unterhaltungen sind die auf Spaziergängen, und ich wenigstens muß selbst bei Unterredungen im Zimmer und nicht weniger beim einsamen Kontemplieren und unter dem Schreiben umhergehen; so wie ich denn auch, während diese Sätze aufs Papier kamen, wacker vor meinen Büchern hin und her pantherte. Es ist ziemlich gewiß, daß beinah alle ernsthaft Nachdenkenden es so machen, und da man beobachten kann, daß wertvollen Menschen (worin auch immer der Wert ihrer Leistungen bestehen mag, der aber ganz gewiß niemals möglich ist, ohne daß sie viel nachdenken) ein ganz besonderer, und zwar ein wiegender Gang eigen zu sein pflegt, so darf man vielleicht sagen, es sei ihnen aus ihrer Gewöhnung des Auf- und Abwanderns im Zimmer, wobei sie genötigt sind, nach kurzen Strecken umzukehren und die Schultern zu drehen, diese Gangart habituell geworden; vielleicht aber erklärt sie sich genügend schon aus der, die straffe Körperhaltung ausschließenden Langsamkeit des nachdenklichen Wanderns und aus der dabei üblichen Gesenktheit des Kopfes und der Augen, wodurch die Richtungsorientierung unsicher wird. — Daß man beim Denken instinktiv den Kopf ein wenig vornüber beugt, sich an die Stirn greift und darüber hinstreicht, geschieht das Erste, weil man dadurch das Blut nach vorn ins Hirn treibt, das Andre, um noch intensiver und auch von außen her das Hirn zu bewegen und zu erwärmen. Bewegung oder Erwärmung, die ja das Gleiche sind, beschleunigen den Ge-

---

über Witterung und Krankheit durch den Arzt Magelssen-Christiania, und freue sich: es sind noch nicht alle Ärzte an der Bakteriologie umgekommen. Höchste Zeit, daß sie sich wieder auch noch mit Andrem als mit virulenten Bakterien — und auch ein wenig mit der Virulenz der Bakteriologie abgeben!

dankenabfluß. Bei mir geht nichts fröhlich und manchmal gar nichts, wenn der Kopf kalt ist: ich trage deswegen beim Arbeiten zuweilen eine Mütze. — Ein ganz leichtes Fieber wird manchmal gar nicht unangenehm empfunden, und der also Fiebernde kann in seiner Unterhaltung sogar besonders angenehm wirken: er wird interessanter wegen des schnelleren Gedankenabflusses; Melancholiker fühlen sich frei von ihrer düsteren Anschauung, während sie in einem leichten Fieber liegen. — Je nach der Veränderung des Körpers verändert sich das Denken, welches ja nichts andres wie das innerliche Bewußtsein des Körperzustandes ist. Durch die Beschleunigung der körperlichen Prozesse des Blutlaufs, des Herzschlages und der Innervationsströmungen infolge von Opium- oder Alkoholgenuß wird größere Schnelligkeit in der Verbindung der Gedanken, mehr Schärfe und Lebhaftigkeit der Auffassung und des sprachlichen Ausdrucks herbeigeführt — bis zu einem gewissen höchsten Grade, über den hinaus gar zu große Beschleunigung, Tumult und Verwirrung der Vorstellungsbilder die Folge ist. Dauern die verändernden körperlichen Einflüsse und sind sie von tiefgehender Art und von bleibenden Folgen, so entspricht dem auch die Veränderung des Denkens und der Gesinnung, wie dies z. B. bei Säufern der Fall ist, an denen übrigens die körperliche Veränderung von außen kenntlich wird, und besonders die des Gehirns so bedeutend ist, daß man sie an den Leichen unschwer nachweisen kann. An die eigentlichen Krankheitszustände braucht kaum ausdrücklich erinnert zu werden und an die Umwandlung der Gedankenstimmung, die durch sie herbeigeführt wird, und die alle möglichen Grade durchmacht von der Hyperästhesie bis zur Apathie, je nachdem der Patient s i c h b e f i n d e t; die Gesunden und die Kranken haben verschiedene Gedanken — in dem einen Falle ist es der gesunde, im andern Falle ist es der kranke, in jedem Falle ist es der Körper, der da denkt:

> Corpoream naturam animi esse necesse est,
> Corporis quoniam telis ictuque laborat,

sagt mit Recht Lucretius Carus; nicht Wenige haben durch eine sehr ernstliche Krankheit eine völlige Umkehrung ihres innerlichen Wesens erfahren. Die sprechendsten Fälle aber, die auch den Hartnäckigsten überzeugen müßten, auf deren Konstatierung und Beobachtung man weit größere Sorgfalt wenden sollte, nicht genug der allergrößten wenden kann — sind diejenigen

Fälle, in denen mit verändertem Körperzustande während eines Leidens, z. B. bei Gehirnverletzung, gesteigerte intellektive Fähigkeit und ganz neue Talente sich einstellen, die aber allsogleich mit der Heilung auch wieder verschwinden. O wie sehr werden die Gedanken mit dem Leibe verändert! je nachdem dieser, wodurch es sei, verändert wird, je nachdem er in Freuden gesetzt wird oder Schmerzen auszustehen hät .... daß selbst Christus am Kreuze rufen kann: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!“ — dieses Wort aus so hohem, trotzigem und heiligem Menschenmunde tönt mir das schrecklichste aller Worte, das weheste aus der wehesten und erhabensten Tragödie, — an der mir zuerst das Herz entzündet ward zu den machtvollen Gedanken, die nun mein Leben treiben.

Die bedeutendste körperliche Veränderung wird im normalen Leben eines jeden Menschen (abgerechnet alles, was vor der Geburt im Mutterleibe mit ihm sich ereignet, wo allerdings die gewaltigste Metamorphose erscheint, schon allein wenn man das Wachstum bedenkt, da der menschliche Embryo im ersten Monate seinen Umfang fünfundzwanzigtausendmal vergrößert), die bedeutendste Veränderung im Leben jedes geborenen Menschen wird durch die Geschlechtlichkeit hervorgerufen; diese Veränderung ist so ungeheuer (auch wieder hinsichtlich des sich verstärkenden Wachstums der Organe: das Herz z. B., das übrigens bis gegen das fünfzigste Lebensjahr zunimmt, wächst in der Pubertätszeit unverhältnismäßig stark), daß sie eine neue, die dritte Epoche des Lebens einleitet. Die erste Epoche ist die des frühesten Kindheitsalters, bis zum Hervortreten des intellektiven Denkens, dessen Entwicklung zusammenfällt mit der Aufsammlung, Befestigung und Ordnung von Erinnerungen, was wiederum Hand in Hand geht mit der Aneignung der Konstruktion des Sprechens, wodurch erst der Mensch, in die zweite Epoche tretend, eigentlich Mensch wird, nachdem er nämlich in den vollkommenen Besitz der drei Spezifikationen des Denkens und damit zur Fähigkeit der Lebensfürsorge gelangt ist. Die Sprache, die Konstruktion von Benennungen für die Vorstellungsbilder zur Behaltbarkeit in der Erinnerung, spielt für die Entwicklung des intellektiven Denkens eine unentbehrliche Rolle, so daß es in der Tat gleichbedeutend ist, wenn man die erste Epoche des Lebens der Menschen zur Entwicklung des intellektiven Denkens oder wenn man

sie bis zu dem gehörigen Sprechenkönnen rechnet: vorher sind die Menschen Kinder, infantes, das bedeutet Solche, die noch nicht sprechen können*) und die unbehülflich, abhängig, für die Lebensfürsorge noch nicht tauglich sind. Das werden sie also erst, wenn mit der Sprechfähigkeit die Spezifikation des intellektiven Denkens, völlig entwickelt, zu den Spezifikationen des Wollens und Fühlens hinzugetreten ist. Nächst dieser Veränderung nun die weitaus bedeutendste, und wodurch die dritte Epoche in das Leben gebracht wird, — eine ganz ungeheure Veränderung ist die durch die Erlangung der geschlechtlichen Reife, dieser ganz neu hervorkommenden Fähigkeit des Körpers, und ihr entspricht denn auch die ganz ungeheure Veränderung des Denkens, indem nämlich zu dem vorhandenen Fühlen hinzu noch eine völlig neue Art des Fühlens sich hervortut (von dieser Seite betrachtet, erscheint es gerechtfertigt, wenn Manche neben den übrigen Sinnen noch den Geschlechtssinn aufzählen), und zwar eines Fühlens von der allergrößten Stärke und Unwiderstehlichkeit, welches dem bisherigen hinzuwächst; und wie wäre auch dieser große Lebenswechsel möglich ohne die wichtigsten Umwandlungen des intellektiven Denkens?!

Wovon hier geredet wird, ist bekannt genug. Als bekannt auch darf der Einfluß vorausgesetzt werden, den das Vorhandensein des Geschlechtsvermögens, auch wohl, den der Übergebrauch desselben und desgleichen in andrer Weise das Gegenteil davon bei den meisten Menschen, und den in allen Fällen die Beraubung dieses Vermögens auf das Denken äußern. Für den geschlechtlichen Übergebrauch ist das Beispiel unsrer unglücklichen (durch Schuld der Barbarei in unsrer Gesellschaftseinrichtung so noch ganz besonders unglücklichen) Prostituierten vor aller Augen, — für jenes Andre existiert das ebenfalls sehr deutliche Beispiel des unglücklichen Abälard, der als unglücklicher Abälard ein so gänzlich und unangenehm andrer ist wie der glückliche Abaelard gewesen: sein ganzes Denken wendet sich ins Häßliche, Starre und Herzlose der Aberglaubensfinsternis, und er nimmt das größte Ärgernis an dem Gliede, das doch vorher ihn gar nicht geärgert

*) infans ist dasselbe wie alalisch — die Römer hatten (fast nach jeder Richtung hin) des Sprechens ganze Wichtigkeit erfaßt, hatten auch einen besonderen Sprechgott Fabulinus oder Fabulus (von fari), dem geopfert wurde, sobald das Kind mit Sprechen anfing.

hatte, und schämt sich nicht, den Verlust dieses Gliedes nicht als eine Beraubung, vielmehr als ein Geschenk — natürlich der göttlichen Milde und Gnade hinzustellen und zu sprechen : „Wahrlich Gott hat sich Sorge gemacht um meinetwillen, darum will ich hingehen und verkünden, wie große Dinge der Herr an mir getan hat"; wodurch uns denn zur Genüge das ganze Ekelhafte seines Krankheitszustandes sehr peinigend vor Augen geführt wird. Wie gesagt, ich setze die allgemeine Kenntnis der Abhängigkeit des Denkens vom Geschlechtlichen und seinen besonderen Zuständen voraus und gehe, wie überhaupt niemals, so auch in unsrem Falle auf genügend Bekanntes nicht ein. Doch mag einigen Bemerkungen hier Statt gegeben werden über den Unterschied zwischen Männern und Weibern in Hinsicht auf das intellektive Denken, und damit in Hinsicht auf Weiber überhaupt, und man wird vielleicht merken, daß ich mir einen Notpfennig von Höflichkeit aufgespart habe — für die Weiber. Jawohl; ich finde, daß es durch die Natur des wahren Verhältnisses zwischen Mann und Weib so geboten erscheint, und mit Freuden wäre es zu begrüßen, wenn unsre jungen Leute baldigst wieder abkämen von dem rücksichtslosen Benehmen und rohen Tone gegen die Weiber, wie er durch einige moderne Litteratoren, zum Teil aber auch als Folge des Gebahrens männischer Gewaltsemanzipatricen, in die Mode gekommen ist — gewiß und erst recht sollen die Männer wissen und es von neuem die Weiber lehren, daß Eva um Adams willen geschaffen ward, aber möchten sie doch immerhin auch in dem andern Punkte bibelgläubig bleiben, daß Eva im Paradiese geschaffen ward (Adam außerhalb desselben); es ist Wahres daran! und in der weisen Mitte zwischen diesen beiden Sätzen sich benehmend, kann es keinem Manne fehlen und ebensowenig seinem Weibe.

Doch ich will hier hauptsächlich von dem Unterschiede des männlichen und weiblichen intellektiven Denkens reden, der natürlich kein andrer wie der der männlichen und weiblichen Leiber oder der Geschlechter ist, der auch, wovon zunächst ausgegangen werden soll, nicht eher sich wesentlich bemerkbar macht als von dem Zeitpunkt an, wo die Geschlechtsreife eintritt:

Ich habe oben bereits (auf S. 846) darauf hingewiesen, wie ganz außerordentlich ungünstig das weibliche Denken in seiner logisch-intellektiven Haltung durch die Menstruationsperioden

beeinflußt wird (so daß die Weiber ein Viertel ihres Lebens noch unlogischer denken als sie eigentlich denken) und will hier nun die weitere Beobachtung hinzufügen, an deren Richtigkeit mir kein Zweifel bleibt: daß die Weiber v o r der Pubertät weit logischer sind als nach Beginn derselben und in ihrem ganzen späteren Lebenslaufe. Von dem sehr großen Unterschiede in der logischen Schärfe und Sicherheit, der unleugbar zwischen Männern und Weibern zu Ungunsten der Weiber besteht, scheint mir bei Knaben und Mädchen vor der beginnenden geschlechtlichen Reifung nur sehr wenig vorhanden zu sein, — weswegen auch gemeinschaftlicher Unterricht bis zur Pubertätszeit wohl angängig ist; ja in nicht seltenen Fällen erscheinen die Mädchen geradezu im Vorteil, (wie sie auch oft genug früher mit dem Sprechen zu Gange kommen), übertreffen die gleichaltrigen Knaben an Lernfähigkeit, zeigen sich überhaupt weit empfänglicher im Verständnis und sind groß an Vernünftigkeit. Doch, denkende Väter von logischen kleinen Töchtern! seid weise, baut darauf keine allzu großen Hoffnungen*). Nachdem jene körperliche Umwandlung eingesetzt hat, nach der mit der Pubertät beginnenden geschlechtlichen Sensation und der dadurch bedingten Umwandlung des gesamten vitalen Fühlens, ändert sich's im Intellektiven: die Mädchen verlieren, während die Knaben gewinnen, die ganze Stimmung und Richtung und die Weise des Denkens geht bei Beiden

*) Was läßt sich überhaupt von Kindern vor der Pubertät sagen und hoffen, und gar erst von den kleinen Kindern, die noch mit der Entwicklung der elementarsten Begriffe zu schaffen haben! Eine bekannte Frage lautet: „Alle Kinder sind klug — woher kommen denn nur alle die dummen erwachsenen Menschen?“ wogegen man fragen muß: Woher kommt diese, nicht kluge Frage? — Antwort: Daher, daß der in jedem Kinde sehr lebhafte Zustand des Begriffebildens, seine Fragen und Äußerungen aus diesem Zustande hervor, mit ungewöhnlicher Klugheit verwechselt werden! Es wäre dieses überaus interessante Stadium des Kindes zu Andrem zu benützen als nur dazu, daß man sich amüsiert und bewundert und mit Prophezeiungen sich künftige allerärgste Blamagen sichert. Noch vor wenigen Tagen hörte ich, was geeignet ist, das hier Gesagte zu verdeutlichen. Ein etwa dreijähriges Mädchen (ohne lernende Geschwister) ist zum Besuche in einem Hause, wo größere Kinder Unterricht empfangen, kommt in die Stunde und, da die Lehrerin sagt: „Ei, dann mußt Du aber auch lernen,“ antwortet es: „Nein, ist gar kein Weihnachtsbaum, ist kein Geburtstag!“—weswegen nun aber durchaus keine Berechtigung vorlag, dieses Kind durch eine rauschende Familienfeier und immer erneuten Preis seiner Größe und Verdienste zu verwirren und eitel zu machen: denn zu Weihnachten und zu einem

für immer auseinander*). Die Weiber bleiben vorwiegend im sensitiven Denken; womit aber nicht gesagt sein soll, daß sie feinere Sensation hätten als die Männer, was gerade das Gegenteil meiner Meinung wäre, da ich überzeugt bin, daß die Sinne der Weiber weniger gut ausgebildet sind; ganz entschieden ist dies der Fall in Hinsicht auf Geruch und Geschmack. Aber sie bleiben vorwiegend im Sensitiven stecken, schon allein deswegen, weil sie mehr mit dem Sensitiven, mehr mit dem Leibe, zu tun haben und in andrer, weit mehr einschneidender Weise als der Mann. Alles, was sie äußern, beweist diesen sensitiven Charakter. Daß die Weiber mehr lachen und weinen als die Männer (und beides mit größerer körperlicher Nachdrücklichkeit) geschieht, da Lachen und Weinen die unmittelbaren Ausbrüche der Sensation sind: weil ihnen mehr sensitiver Inhalt eignet, der sich in sich selber erschöpft und nicht aufgeht in intellektive Besinnung — die Weiber lachen auch über andres wie die Männer, nicht so bald über das intellektiv Komische, haben weniger Sinn für Witze und Humor, desto mehr für das sensitiv Komische, für komische Situationen. Besonders junge Weiber haben ein ideenloses Lachen, lachen, wie man zu sagen pflegt, immer und über nichts, ganz wie die Kinder, —

Geburtstage hatte es ein Verschen gelernt und sprach also vom Lernen ganz natürlich nach seinen Vorstellungsbildern davon, nach denjenigen, die sich, als Anfang des Begriffes Lernen, in ihm verschmolzen fanden.

*) Und zwar wird das Mädchen in Folge der geschlechtlichen Umwandlung so vollkommen zum Weibe wie überhaupt nur möglich, wird dies nicht erst in Folge des geschlechtlichen Umganges, oder mit andern Worten: wurde durch die Natur, nicht durch den Mann zum Weibe. Mit aller Entschiedenheit wird dies ausgesprochen durch Tertullian (De virginibus velandis 11), er nennt die Ehe mit dem Manne die zweite Ehe, mit des Mädchens Mannbarkeit beginne, auch ohne Mann, ihr Frauenstand. Es ist diese Auffassung in der Tat physiologisch und psychologisch vollkommen gegründet. Ich spreche sie aus, nicht natürlich um, wie Tertullian, daraus den Schluß zu ziehen, es müßten bereits die Jungfrauen, gleich den verheirateten Frauen, verschleiert beim Gottesdienste erscheinen, sondern weil diese Auffassung an sich selbst so richtig wie wichtig ist — übrigens auch um stärker als bisher geschehen, die Forderung zu stützen: daß man gegenüber der allgemeinen Bezeichnung „Frau" die Bezeichnung „Fräulein" bei Seite lasse; die in der Tat für die auf sich selber angewiesenen Weiber viele Ungelegenheiten und Nachteile mit sich führt, sicherlich so entbehrlich ist wie die nicht übliche Bezeichnung „Herrlein", — und wer kann denn jemals wissen, ob sie nach dem gemeinten Sinne auch wirklich stimmt?!

weil ihnen so sehr Vieles komisch vorkommt, man braucht ihnen nur zu sagen: Lach nicht! und schon lachen sie; weil sie ans Lachen denken, müssen sie lachen, sie lachen über die komische Situation des Lachens (das Lachen ist ansteckend, auch noch in der Erinnerung) oder über das Verbot, nicht zu lachen, da sie ja gar nicht lachten, was an sich schon komisch ist. Auch ihre größere Waschhaftigkeit — „der Weiber Zunge geht wie ein Lämmerschwänzchen" und „drei Weiber bilden einen Markt" — ist natürlich Zeichen ihrer Sensitivität, wobei, zur Bestätigung der hier hervorgehobenen intellektiven Minderwertigkeit, dieses höchst Verräterische angemerkt sein mag: daß Gelehrtinnen durchweg, trotz aller sonstigen Redegewandtheit, ihre gelehrte Bildung weit mehr als die Männer zu reden pflegen in pedantischer Abhängigkeit von dem papierenen Bücherstil, in welchem dieselbe aufgenommen worden ist. Auch nach dem Klimakterium, wenn das Weib wiederum geschlechtslos geworden, kann zwar sein theoretisches Interesse verstärkt erwachen ..... die Lebenszeit nach dem Klimakterium ist in vielen Hinsichten für die Weiber die beste, sie ist jedenfalls die ruhigste und diejenige Zeit, wo sie, die bis dahin nichts als Weiber gewesen sind, Menschen sein können. Der Mann wird von seiner Geschlechtlichkeit nicht so verunruhigt, er kann seelisch sich immer konzentrieren; und es findet nun dadurch ein Ausgleich statt, daß die Weiber ihre Geschlechtlichkeit früher verlieren, was ihnen noch schöne Jahre läßt, die zu benützen für ein jedes Weib dieses Lebensalters eine beglückende Verpflichtung sein sollte. Laßt uns doch überhaupt alle Beide das gänzlich unhaltbare Vorurteil gegen das letzte Alter unsres Lebens gänzlich aufgeben! das tatsächlich nur in den Ausnahmefällen lästig und drückend ist (aus diesen Fällen die Experientia vaga, die zu dem schlimmen Vorurteile führt), wie es in den Ausnahmefällen auch die andern Lebensalter sein können. Das Leben ist durchweg köstlich und wird immer wie neu empfunden; und die Frauen sollen wissen und sichs gesagt sein lassen für jene Lebensperiode, wo sie wechselnd alt und jung aussehen und sich fühlen: daß sie wieder jung werden in neuer Weise, und mögen sich auf das neukommende schöne Leben richten und ihm entgegen sich würdig vorbereiten. Aber auch im besten Falle: was ihr theoretisches Interesse anlangt, es kann groß

werden, sehr echt und lebendig sein, dennoch niemals in einem so großen Sinne und mit solcher Gewalt über das Ganze des Bewußtseins wie beim Manne während aller Jahre seines Lebens; und schwerlich dürfte die Frau fähig sein, gleich dem Manne, einen tiefen Gefühlsschmerz in der Theorie des intellektiven Denkens auszulöschen, höchstens wird sie, wovon so manches Beispiel ausgezeichneter Frauen anzuführen wäre, in abergläubische Mystik fallen. Daß es keine eigentlichen Philosophinnen gibt, muß man das ausdrücklich sagen?

Es gibt keine trotz der Spinozistin Helene Bender und trotz der gar nicht weniger sondern mehr und jedenfalls sehr auffällig spinozistischen Sophie Germain, die als Vorläuferin des Positivisten Comte gepriesen wird, und die in der Tat eine bewundrungswürdige Erscheinung genannt werden muß. Sie war eine wirklich bedeutende Gelehrtin, Mathematikerin, die als solche etwas Wichtiges geleistet hat (die Entdeckung der Vibrationsgesetze elastischer Flächen); sie ist überhaupt wohl als diejenige Frau zu nennen, die an wissenschaftlicher Begabung alle die andern überragt, besaß auch tatsächlich bedeutende Reflexionsstärke, äußert sie, bei großer Selbstinnigkeit und Weltinnigkeit, aus überfließend liebevollem Herzen, nicht ohne eine gewisse kühne, franke Selbständigkeit; es sind weibliche Gedanken so männlich wie möglich, und sie stand mit Allem auf einer guten Stufe, — aber eine Philosophin war sie nicht. Es gibt keine Philosophinnen, das ist Regel, Gesetz, ob auch negatives, und ein Gesetz hat nie eine Ausnahme. Das mag man am angeführten Beispiele der vielleicht hervorragendsten Frau sich deutlich machen, die uns das Äußerste der Grenze zeigt, über die hinaus wohl keine weibliche Seele in das Gebiet des spezifisch männlichen Denkens vordringen kann, und die uns doch ebenfalls nur bestätigt, daß, wo Unterschied der Geschlechter vorhanden ist, auch ein entsprechender Unterschied des Denkens besteht, ein Unterschied in jedem besonderen Gedanken; alle Gedanken tragen Hosen oder Röcke. Und nun auch noch gar Philosophinnen — Philosophinnen gibt es nicht, hat nie welche gegeben und wird nie welche geben; denn es kann keine geben. Alles was davon berichtet wird, ist Täuschung und Fabelei. Es gibt keine, trotzdem die heilige Katharina Patronin der philosophischen Fakultät ist und die Jungfrau Maria das Philosophieren furios betrieben haben soll (cf. Caramuel,

Theol. ration. p. 71—88 — sie wird doch wohl das Frisieren besser verstanden haben; Maria, die Mutter Jesu, war nämlich Haarkräuslerin von Beruf), und trotzdem von dem gelehrten Ménage eine besondere Historia mulierum philosopharum vorhanden ist. Es gibt keine Philosophinnen; auch mit denen, die von den Griechen so genannt wurden, wird es so hoch hinaus nicht gewesen sein: es waren Philosophenschülerinnen, und das bleiben philosophierende Weiber stets. Freilich haben die Griechen sogar eine Göttin der Weisheit, jawohl, aber — aus dem Kopfe des Zeus!

Zur Weisheit von aller Art gehören Männerköpfe mit ungewöhnlicher intellektiver Begabung. Die besseren Weiber wissen selbst, daß es ihnen daran fehlt*), und daß eigentlich intellektives Talent nur den Männern eignet und lieben sie darum; alle Männer huldigen der Schönheit der Weiber, aber der ganze kluge Teil des weiblichen Geschlechts hat von jeher der theoretischen Überlegenheit, der Schönheit der Männer gehuldigt; und nur auch wo dies der Fall, kann die Liebe und Freundschaft des Weibes schön sein wie die des Mannes und schöner als diese — wohlverstanden, ich spreche von der Liebe und Freundschaft der besseren Leute, nicht davon wie Amandus und Amanda lieben. Die Empfindung edler Weiber für vortreffliche Männer ist vielleicht unweit begeisterter, ehrfurchtsvoller, andächtiger, schwärmerischer, stürmender, aufopferungsvoller, heroischer und treuer, als die Liebe der Männer zu Weibern überhaupt sein kann. Sie empfinden die Kraft und den Wert dieser Männer, sie lieben in ihnen den Mut und das Geschick, die bedeutende Arbeit recht anzufassen; sie empfinden den Wert dieser Arbeit für die Gemeinschaft und also auch für sich selber: sie sind abhängig von der Arbeit der Männer, durch welche die Gemeinschaft besteht — werden auch davon immer abhängig bleiben, auch dann noch, wenn sie alle die ihnen zustehenden Freiheiten und Rechte errungen haben, die ihnen heute noch versagt sind, und von denen ihnen kein einziges vorenthalten bleiben darf.

Die Männer ganz allein produzieren die eigentliche Arbeit für das ganze menschliche Geschlecht, kraft ihrer intellektiven Anlagen, ihrer Gabe des Erfindens und ihrem Geschick des Ausführens — **es produzieren aber die**

*) Über einige Frauenzimmer und auch einen Mann, welche dem weiblichen Geschlechte in allen Dingen größere Vollkommenheit zusprechen als dem männlichen vgl. Bayle, Dict. s. v. Marinella C.

Weiber das Menschengeschlecht; und wegen dieses Hauptgeschäftes, mit dem sie (mit dem eigentlichen Geschäfte und mit dem was dazu gehört) vollauf und schwer zu tun haben, dürfen wir es ihnen im Geringsten nicht verdenken, wenn sie übrigens nichts zu leisten vermögen, keinerlei wirklich unersetzliche Arbeit zur Kultur, weder theoretische noch praktische, geschweige denn gar Arbeit zur Geistigkeit — daß es keine Philosophinnen gibt, ist schon gesagt, und Rehbein hat im Gespräch mit Goethe ihr poetisches Talent eine Art von geistigem Geschlechtstriebe genannt, worauf Goethe antwortete, wenigstens Frauenzimmertalente andrer Art pflegten mit der Ehe regelmäßig aufzuhören — und weswegen wir überhaupt mit in Kauf nehmen müssen, daß sie recht betrachtet, in jeder Hinsicht ungeschickt sind. Das sind sie, das weibliche Geschlecht ist das ungeschickte Geschlecht. Es wird zwar viel vom Geschick der Weiber gesprochen, aber sehr zu Unrecht und aus gänzlich gedankenlosem Vorurteil; daß in der Tat manche Weiber geschickter sind als manche Männer, beweist doch mehr nicht, als daß es auch sehr ungeschickte Männer gibt. Keinen Nagel können Weiber richtig in die Wand klopfen, und die leicht ausführbaren Arbeiten, die ihnen überlassen bleiben, und um die der Mann sich nicht kümmert (wie Schneidern, Kochen), macht er jederzeit unvergleichlich besser als sie, sobald er nur der Sache sich recht annimmt. Es fehlt ihnen zum technischen Geschick die intellektive Begabung, die dazu gehört, die Einsicht in das Mechanische, die Ordentlichkeit, die Gewissenhaftigkeit, die Anstrengungstreue — da hilft auch keine Überlieferung, keine deutliche Explikation, kein noch so genaues Vormachen und Weisen: hier sind die beiden Geschlechter radikal getrennt. O, das Mechanische, das für uns Männer so wundervolle Mechanische — aber ein Frauenzimmer versteht die allereinfachste Mechanik nicht, und noch weniger, damit umzugehen; übrigens ist es auch nichts Andres als der pure Mangel an Mechanismus, Ordentlichkeit und Ordnung, weswegen die Weiber mit dem doch so oft geübten Anziehen beinah jedesmal zu spät fertig werden, und niemals werden sie es mit dem Urteile über das, was anzuziehen ihnen passend wäre: sie haben da gar kein bestimmtes, definitives Urteil, daher sie vollkommen gedankenlos sklavisch mit jeder Mode wechseln oder doch wechseln möchten.

Weil den Weibern die intellektive Begabung von männlicher Art fehlt, deswegen glauben selbst übrigens kluge Männer, wenigstens manchmal, von den Weibern, sie wären das Geschlecht ohne Verstand. In mittelalterlichen Zeiten älteren Datums wurde ihnen dieser ganz ernsthaft abgestritten. Was wurde da nicht Alles gefragt und bewiesen: daß sie keine Seele hätten, nicht nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen seien, als Männer zur himmlischen Seligkeit erstehen müßten (wie übrigens auch einige ältere japanische Theologen lehrten); es gibt eine Schrift mit sechzig Gründen dafür, daß sie zwar unter die zweibeinigen Wesen, aber nicht unter die Menschen zu rechnen seien. Um den Beweis, daß die Frauen nicht zu den Menschen gehörten, mühten sich sehr viele, und endlich gar wurde behauptet: mulieres non esse homines, mulieres esse monstra, die Weiber seien Monstra, Monstra ohne Verstand. In den früheren Zeiten wurde Derlei aber insbesondere von Männern gesagt, denen tatsächlich die Weiber unbekannt geblieben waren — und neuestens, wofür ein Blick in die moderne konfuse Litteratur genügt, werden die gleichen Lästerungen widerholt von Solchen, die doch behaupten, die Weiber zu kennen, und wiederum heißen sie Monstra ohne Verstand. Es fehlt den Frauen aber wahrlich nicht an Verstand, sie haben nur weniger intellektives Vermögen, daher sie auf das der Männer angewiesen bleiben — hätten sie die Kraft, sich selber, ohne die Männer, fortzupflanzen, und wären nichts als Weiber, so dürfte es um die Kultur übel bestellt sein! Aber was „Hätten sie“ und „Wären nichts als“ — sie h a b e n n i c h t, und es sind k e i n e s w e g s n i c h t s a l s: es sind Männer u n d Weiber; und von denen ist zu sagen, daß sie verschiedenen Verstand besitzen.

Die Männer sollten endlich begreifen, daß die Frauen e i n e n a n d e r n V e r s t a n d besitzen, nach welchem sie, die Männer, sich richten müssen, um mit ihnen etwas zu werden, und daß der Verstand überhaupt nicht etwa nur im Intellektiven oder gar nur im männlichen Intellektiven bestehe, nach welchem auch das weibliche Fühlen gereckt werden müsse — o welch eine Psychologie liegt all dieser Narrheit zu Grunde! Sie sollten vielmehr lernen, daß es in aller Seele zunächst auf das Fühlen ankommt (und das Weib besitzt andres Fühlen und besondre Gefühle, die uns, als Fühlenden, s e l b s t d e r A r t n a c h, unbekannt bleiben!) und daß ein jegliches intellektives Denken be-

handelt sein will nach seinem Verhältnis zu derjenigen Sensation, aus welcher es hervorwächst. Sie müssen verstehen; der Männer Sache ist das Verstehen. Kann das Weib das Wesen des Männlichen immer nur erfassen durch „ein gewisses magnetisches Abfühlen,“ so müssen die Männer die Weiber verstehen; müssen auch verstehen, warum sie selber von den Weibern nicht verstanden werden. Weswegen denn gerade den Weibern gegenüber so sehr auf den Sieg der Vernunft und auf das Beweisen erpicht sein? Dafür gibt es ein andres Feld der Betätigung. Das weibliche Denken enthält keine Beweise und ist nicht impressionabel für Beweise, am wenigsten in den Fällen, auf die es den Männern am meisten anzukommen scheint. Sie behandeln wahrlich die Weiber höchst ungerecht und grausam bei den Versuchen, sie zur Vernunft der Männer zu bringen; womit sie doch nur immer sich selber zur Verzweiflung bringen. Sehr ergötzlich und sehr wahr schildert Bogumil Golz die weibliche Unzugänglichkeit für männliche Vernunft, doch schildert er auch zugleich, ohne dies zu wollen, die männliche Unvernunft und Beschränktheit im eignen Wesen, die verkehrte und unmögliche Auffassung und Behandlung des Weibes.*) Er hat nur die unklug klugen Männer

*) „Der Mann kann reden, was er will: das Wort ist für ein richtiges Frauenzimmer keine geistige Macht. So lange sie leidenschaftlich bewegt ist, scheinen ihr die Vernunftgründe, welchen das Wort dient, eine von den Männern erfundene Schul-Pedanterie, ein gelehrter Hokus-Pokus zu sein. Sie hört nicht auf Gründe, sie gelten ihr als unausstehliche Zumutung, als eine Beeinträchtigung ihres Gefühls und ihrer Herrschaft durch weiblichen Instinkt. Ihre Logik ist der Affekt, sie fühlt nur ihre Stimmung, ihr Interesse: sie bezieht Dinge und Verhältnisse nur eben auf ihre Person. Welch ein Unrecht anderen Leuten geschieht, und was die Sachen als solche auf sich haben, das begreift und behält eine Frau selten in dem Falle, wo ihr Interesse oder ihre Antipathie ins Spiel gekommen ist. Ja, während der klarsten, bündigsten Auseinandersetzung ist die Zuhörerin nur mit ihrer Alteration und Opposition beschäftigt und nimmer bei dem Objekt oder der Notwendigkeit. Das Wort ist ihr, sobald es Träger und Stellvertreter des Geistes sein, sobald es absolute Geltung haben soll, nur Schall. Sie läßt höchstens Pathos, Emphase und Deklamation an sich kommen, wie in einem Schauspiel. Die Darlegung wirkt auf sie allenfalls rednerisch, mimisch, plastisch, selten als überzeugende Macht. Wenn alle Beweisgründe erschöpft sind und der Sprecher die Wirkung entgegenzunehmen vermeint, um derentwillen er seinen ganzen Redewitz auf der Croupe pariert und all seine Logik, alle Eloquenz in beide Hände genommen hat: so kommt Madame auf denselben fatalen Punkt, auf denselben Nonsens wieder zurück, von dem sie ausgegangen war; und alle rhetorischen Künste, alle aufgewendeten Vernunft-Gründe

des gewöhnlichen Schlages vor Augen. Der wirklich kluge Mann läßt es zu einem derartigen Duell nicht kommen, seiner ganzen Persönlichkeit und der Natur des wahrhaft vernünftigen Verhältnisses zufolge, zufolge dem Gesetze des Verhältnisses zwischen Mann und Weib, wo dieses nach seiner großen Schönheit besteht — denn nur von solchem Verhältnis rede ich, doch läßt sich die Anwendung von vielem des hier Gesagten auf alle Verhältnisse machen — wo dieses Verhältnis nach seiner ganzen Schönheit, aber auch nach seiner ganzen Unmittelbarkeit und Energie besteht, als die Vereinigung der zwei in geschlechtlicher Gegensetzung verschiedenen Seelen, als das Vermähltsein unsrer beiden polaren Daseinsformen der Bewußtheit: da finden sich die Weiber ganz wie von selber bestimmt, so zu handeln, wie sie zu ihrem eignen dauernden Vorteile müssen. Wenigstens sind sie durch den wahr-

---

gelten für nichts. Nun gerät der Mann außer sich, er ist empört; ein Stück Kupfer läßt sich vom Hammer zureden, bis es ein Theekessel wird; in Stein und Stahl lassen sich Worte gravieren, warum nicht in die tabula rasa, in die unbeschriebene Daguerreotypplatte einer Frauen-Vernunft? Der ruhigste, gleichmütigste Mann muß verzweifeln, wenn die Menschen-Vernunft nicht mehr verfangen will. Aber Madame soll partout Raison annehmen. Die geharnischten Gründe werden ihr nochmals an zitternden Fingern, mit bebenden Lippen, mit blitzenden Augen, mit von Ingrimm gepreßter Stimme hergezählt, jedes Wort wird so betont, als wenn es Geister beschwören und Gestorbene erwecken soll. Die Argumente werden der Hartnäckigen wie Daumschrauben angesetzt; die ganze Beweisführung wie eine Pistole auf die Brust gehalten; die Vernunft wird ihr auf den Kopf zugesagt, und gleichwohl wieder abgefordert, wie man einem Menschen, der im Verdacht des Irrsinns steht, die Beglaubigung seiner gesunden fünf Sinne abverlangt. Madame soll sich kurz und deutlich erklären, ob sie begriffen hat; sie soll gar nicht sagen, was sie tun oder lassen will; das Objekt des Streites und dessen Erfüllung soll Nebensache bleiben; der Mann will nur die Satisfaktion haben, daß er Recht hat; daß seine Ehehälfte Menschenvernunft besitzt und respektiert. Es gilt jetzt nicht mehr ein materielles Interesse: Frau Gemahlin sollen faktisch ihr Stück durchsetzen; es soll nur im Interesse der Wahrheit, der Logik, der Menschenwürde eine Erklärung abgegeben werden: dies aber ist die zur Vernunft Gepreßte nicht capable; das ist zuviel von ihrer Frauenzimmer-Natur gefordert; es bricht ihr das Herz. Sie fühlt sich maltraitiert; sie hat vor Alteration nur Worte gehört, und ist als Tragödin nur mit ihrem Leidwesen beschäftigt gewesen. Sie begreift nur ihr grenzenloses Elend, die dialektische Barbarei der Männer. Jetzt brechen auch die langverhaltenen Tränen hervor und schwemmen alle Rhetorik, Logik und Erörterung fort: das ist Weiber-Raison!“

haft überlegen klugen Mann leicht zu behandeln, der da stets, auch wo er vorübergehend Unzufriedenheit bereiten muß, ein Gran von jener Rede hineinzutun versteht, die immer zufrieden macht; die sich auch in allen Fällen einstellt für den, der in allen Fällen sich dessen gern bewußt ist, daß er für Egoismus und Tuismus zu sorgen hat. Sie folgen ihm, sie gehorchen ihm, ohne daß sie darum ihre Selbständigkeit und Freiheit beeinträchtigt wähnen, wovon sie vielmehr empfinden, sie sei ihnen erst durch den Mann gewonnen worden. Die höhere Leistung der Frau in jenem geschlechtlichen Verhältnisse der beiderlei Seelen besteht darin, daß sie des Mannes vorwiegend intellektiv gerichtetes Denken sich spiegeln läßt im Sensitiven, daß sie ihm jene Kompletierung des Denkens durch die Sensation verschafft, deren er so dringend bedarf, daß sie ihm seine Sensation in Bewegung setzt, aus deren loderndem Feuer die Gedanken geläutert emporsteigen. Die Sensation ist die Löserin der Gedanken und ihr veredelndes Weihemittel, und keinem Zweifel kann es unterliegen, daß große Männer gewesen sind, die zu ihrer ganzen Größe hinaufgediehen erst durch die Liebesleidenschaft zu einem Weibe von edlerer Dignität (vgl. S. 801); viel leisten, wie aus dem Leben bedeutender Männer bekannt genug, bereits die Mütter, die von ihnen in gar nicht so seltenen Fällen mit Lob erhoben werden derartig, daß scheint, diese Männer hätten gleich Christus nur eine menschliche Mutter gehabt, keinen menschlichen Vater. Es lebt Großes und Ehrfurchtwürdiges in den Frauen, das Ganze des Fühlens ist rein ihnen in der Seele vorhanden: dies ist es, was besser sein kann in Frauen als in den Männern, und es ist übrigens das, wovon in manchen Frauenstimmen hervorkommt, — in jenen wunderhaft klingenden Stimmen, die mit das Schönste und wohl das Allerschönste am Frauenzimmer sind, und das bleibend Schöne! und wodurch die übrigens Häßliche, mit solcher Stimme, muß zu den Schönen gerechnet werden, die aber schön ist, noch so viel schöner wird. Setzt sich nun aber die Sensation der Liebe beim Manne in intellektiven Gehalt um, so bleibt sie dagegen beim Weibe ganz und gar in sich — als Sensation, womit sie dem Manne hingegeben ist, und dadurch allein erst bedeutet das Weib etwas; und durch die innige Verbindung mit der Seele des Mannes und dadurch, daß vor ihr sein ganzes Wesen sich ergießt, und daß er ihr Wesen erhöht und mit sich emporführt, dadurch noch mehr gewinnt sie Bedeutung und erst recht eigentlich, wie

ich sagte, ihre wahre Selbständigkeit, Freiheit und ihr Glück. Für und durch den Mann allein bedeutet das Weib etwas; es fühlt selber, daß es durch den Mann erlöst worden ist. Erlösung ist nur in der Klarheit des intellektiven Denkens, und die gibt der Mann dem Weibe, da es nicht selber im Stande ist, sich in solchem Bewußtsein zu erfassen und zu erforschen, und zeigt ihm damit, wie es beschaffen ist nach seinem tiefsten Wesen und wie es schön ist, und wie schön das Schöne ist und wie gewaltig, überbaut ihm herrlich mit dem Netze der lichten Gedanken all das Dunkel des Fühlens und Wollens, und errettet und erlöst es damit aus Hemmnis und Gebundenheit, wie nur Einer den Andern zu erlösen vermag. . . Doch ist es Erlösung und Erhellung nur für das Bereich des Sensationsverhältnisses zwischen dem Weibe und demjenigen Manne, der ihr tatsächlich die Welt bedeutet, in den sie versenkt bleibt*), gilt aber nicht allgemein auch für ihre Beziehungen auf Andres, hat wohl einigen, doch nicht durch-

*) Der Maßstab für das Glück, das eine Frau erreichen kann, ist das Maß, mit welchem sie eingestellt ist auf den bedeutenderen Mann, auf sein Denken und Wirken. Ganz allein darin kann die Frau Glück und höchstes Glück finden; welche es darin nicht gefunden hat, die ist nicht glücklich, sei sie übrigens wer und was sie sei. Es kann als ein Axiom gelehrt werden: Frauen ohne Mann sind unglücklich; wobei ich natürlich unter „Mann“ den richtigen Mann einer Frau verstehe, durch den sie von den männlichen Gedanken zu hören und an ihnen Anteil bekommt ..... sind nicht alle Frauen, die solchen Mann nicht gefunden oder die ihn wieder verloren haben, sind nicht alle diese ganz unglückliche Klageweiber?! Blicke ein Jeder um sich, wie viele solcher sind. Das Frauenzimmer, in seiner passiven Sensitivität, hat nur einen Jammer und auch nur einen Jubel: den Mann. So oft es gesagt worden ist — es liegt Wahrheit darin, die sich nicht anders ausdrücken läßt und daher wiederholt werden muß, man darf sich nicht scheuen, das Triviale zu wiederholen, wenn es das Wahre ist —: der Mann bedeutet der Frau die Welt und alles Schöne, sie lebt nur durch ihn, findet das Schöne nur durch ihn und in ihm, lebt das Schöne nur mit ihm, in dem einzigen individuellen Falle; daher, wenn dieser nicht mehr ist, sie nichts als diesen Fall zurückdenkt, immer nur diesen Fall zurückhaben möchte. Sie versteht nicht, daß Alles einzig und einmalig ist, ihre intellektive Beschränkung zeigt sich darin, und sie ist niemals fähig, im Allgemeinen ihren wahrhaften Frieden zu finden. Aus ihrem in sich selber zusammensinkenden Fühlen geht nicht hervor der bleibende Gedanke für des Wissens Mittelpunkt, woran die Seele Halt gewinnt in dieser wirbelnden, endlosen Bewegung des Daseins; darum bedarf sie äußerst der Anlehnung an den starken Mann, der aus der Tiefe des ursprünglichen Bewußtseinsgrundes

greifenden Einfluß auf ihre Praxis, so daß diese dadurch keineswegs wahrhaft selbständig geworden ist und nun als auf intellektive Freiheit gegründet angesehen werden könnte. Der rechte Mann wird sich darüber nicht täuschen und wird sich der Verantwortung bewußt bleiben, die dadurch ihm auferlegt ward, daß des Weibes Seele und damit das Heil ihres Lebens in seine Gewalt gegeben ist; er wird nicht müde werden, er wird ihr zuverlässig bleiben; er wird Herr derer bleiben, die des Herrn bedarf. Er wird in keinem Augenblicke vergessen jenes königlichen Briefes, welcher dereinst ist ausgesandt worden in alle Länder, „in jedes Land nach seiner Schrift und zu jedem Volke nach seiner Sprache: daß ein jeglicher Mann der Oberherr sei in seinem Hause." Er

---

den Hort emporhebt, und bedarf seiner unmittelbaren Gegenwart und seiner Liebe, die ihr das Leben gibt. Typisches, klassisches Beispiel für alles Gesagte bietet Heloise in ihrem berühmten Briefwechsel mit Abälard. Was ist ihr die Welt? was ist ihr Gott? Abälard ist Alles: „Mag dir der Name ‚Gattin' heiliger und ehrbarer scheinen, mir klang es allezeit reizender, deine ‚Geliebte' zu heißen, oder gar — verarg es mir nicht — deine ‚Buhle', deine ‚Dirne'." Und s i e soll seinen Leichnam bestatten, falls er sterben sollte, und s i e soll für ihn beten? „Aber wird es dann Zeit zum Gebete sein, wenn der Geist die Fähigkeit zum Denken verliert und die Zunge nicht mehr der Rede mächtig sein wird? wenn das Herz in seinem Wahne sich gegen Gott empört und ihn mit seinem Murren zum Zorne reizt, statt ihn mit Gebeten zu begütigen? .... Ein kummerschweres Herz findet keine Ruhe und ein geängsteter Geist kann sich nicht wahrhaft mit Gott beschäftigen ... Welche Hoffnung bleibt mir, wenn ich dich verloren habe? ... Ja, wenn's kein Frevel wäre, wollt ich's hinausrufen in alle Welt: O du grausamer Gott, grausam in allen Stücken! O du unbarmherzige Barmherzigkeit. ... Laß mich die ganze Schwachheit meines geängsteten Herzens bekennen: ich finde in mir nicht die Kraft einer wahren Reue, mit der ich Gott versöhnen könnte, ja ich muß ihn vielmehr ob jener ungerechten Heimsuchung der höchsten Grausamkeit zeihen, ich murre wider seine Fügung und reize ihn durch meine Widerspenstigkeit zum Zorne .... Ich fand in den Freuden der Liebe, die wir miteinander genossen, so viel Wonne, daß sie noch jetzt ihren Reiz für mich haben und mich der Gedanke daran kaum verläßt. Wohin ich mich wende, immer stehen sie mir vor Augen und wecken sehnsüchtiges Verlangen. Bis in meinen Schlummer verfolgen mich die lockenden Phantasien. Mitten im feierlichen Hochamt, wo das Gebet reiner zu Gott sich erheben soll als sonst, wird mein armes Herz so ganz von jenen wollüstigen Gebilden eingenommen, daß ich nur für ihre Lüsternheiten Gedanken habe, nicht für das Gebet. ... Ich habe — Gott weiß es — jederzeit mich mehr davor gescheut, dich zu beleidigen als Gott. Du bist es, dem ich gefallen will, nicht Gott." So spricht Heloise, die Äbtissin.

wird Herr sein ohne Tyrann zu sein, aber Herr — der nicht Alles beredet. Er ist verantwortlich, doch kann und mag er sich nicht um Alles verantworten; er folgt der Vernunft, darin das Weib ihm zu folgen hat, damit die Vernunft der Eine Hirte sei für Schafe und Widder. Er kann und darf gewisse, auf der intellektiven Konsequenz und Gerechtigkeit beruhende Dinge, in die irgendwie das Interesse der Frau hineinverwickelt ist, nicht bereden mit ihr — sie versteht nun einmal nichts davon: man halte sich nur vor, wie so überjämmerlich unzulänglich auch die kluge Frau in juridischen Dingen sich anstellt, und ich habe die klügste, mildeste, herzvollste aller Frauen, die Repräsentantin der edlen Frauen ungerecht gesehen — denn die Frauen sind persönlich, der Mann aber ist sachlich. Auch dieses köstliche Glück habe ich genossen, einen Mann in der größten und härtesten Probe, zum Bewundern und zum Verehren, den Sieg der Sachlichkeit heldenhaft über sich selbst gewinnen und behaupten zu sehen; und die Zeit wird kommen, wo ich den Namen dieses wahrhaften Repräsentanten der Männlichkeit werde nennen dürfen, und sein Verhalten, zum leuchtenden Beispiele, werde hinstellen können. — Der Mann kann gewisse Dinge nicht bereden mit der Frau, nicht auf seine Art ihr davon reden (und um Alles niemals, wenn ihre Zeit ist — dann ist am wenigsten seine Zeit, dann ist das Gedächtnis der Frau am unzuverlässigsten und unordentlichsten, ihr ganzes Bewußtsein am Versteiftesten und gar keine Zeit für intellektives Begreifen; was aber mit üblem Bezeigen aufzunehmen die allergrößte Roheit bedeutet: Rohheit gegen eine Kranke!) und überhaupt lassen sich gewisse Gedanken und Gedankengänge auf keine Weise feminisieren, so wenig wie sich alles infantisieren läßt —: man müsse den Kindern über alle Dinge die Wahrheit sagen, das ist auch so eine von den Forderungen der Aufgeklärtheit, der Wunderpädagogik à la mode. Ich aber bin in solchem Maße reaktionär gesinnt, daß ich mich nicht entblöde, fortgesetzt noch Kinder, Weiber und Männer zu unterscheiden, nämlich Kinder, die noch keine erwachsenen Männer und Weiber sind, und Weiber, die keine Männer sind, und Männer, die keine Weiber sind, also drei Arten von Menschen mit dreierlei verschiedenem Verstande, — und wie Wäinämönen in der Kalewala singt:

> Kinder Kenntnis, Jungfern Wissen
> kann nicht gleich sein dem der Helden.

Ein Kind — denn doch noch mit einigen Worten eine von den vielen ganz elementaren Wahrheiten zu wiederholen, mit denen unsre Zeit gründlich scheint aufräumen zu wollen — nein, ein Kind kann noch keineswegs von sich sagen: „Nichts Menschliches ist mir fremd!“ und man darf daher nicht alles mit ihm bereden, ganz gewiß nichts, wofür es ihm an Vorstellungen und Gedanken mangelt, weil es noch ohne diejenige Sensation ist, welche die in Betracht kommenden Vorstellungen allererst produziert; intellektive Gedanken ohne ihre Sensation — das heißt Bewirktsein ohne Ursache erwarten. Wozu kommt es bei vorzeitigem, noch vor der geschlechtlichen Reife hervortretendem Streben nach geschlechtlicher Befriedigung? zu Unnatur und Krankheit! denn es gibt nun einmal verbotene Genüsse, denen die Strafe auf dem Fuße folgt; und entsprechend üble Folgen kann unter Umständen die vorzeitige Aufreißung zu intellektivem Verständnis haben, und niemals wird sie nützlich sein. Der denkende Mann beachtet überall die natürlichen Unterschiede und hat allzugroße Scham vor den Gedanken, sie dem Urteile derjenigen hinzubieten, welche die in ihnen zu denkende Tatsächlichkeit nicht verstehen können; er redet mit Niemandem über Gedanken, dem nicht diese Gedanken organisch natürlich sind,

und also auch nicht mit dem Weibe über das spezifisch Männliche des Denkens, wovon die Feminisierung unmöglich bleibt. Daß es derlei gibt, sollte sich der Mann, sollte sich aber auch nicht minder sein ehelich Gemahl und überhaupt das hochlöbliche Frauenzimmer gesagt sein lassen, statt daß es heute, tief angesteckt von der unsinnigen Zeittendenz des Alles Nivellierens und von der unglücklichen Verwirrnis des Sich-Entwickeln-Wollens, im ärgsten Mißverständnis seiner selbst und in der allerweitesten Entfernung auch von der Ahnung nur über sein wahres Verhältnis zum Manne und über seine Stellung in der Menschheit, statt daß es nun die Unterschiede in den innerlichen Anlagen der Geschlechter zu verwischen strebt, die doch so natürlich und notwendig sind wie die körperlichen Unterschiede, und damit die noch nie gewesene, die ungeheuerste aller Prostitutionen treibt! Frauenemanzipation solcher Art, und überhaupt Frauenemanzipation schlagartig und en bloc, für das ganze Geschlecht auf einmal, ist eine Unmöglichkeit; und die Weiber können sich nicht selber emanzipieren: wahrhaft emanzipiert werden kann das Weib nur durch den Mann, immer nur das

einzelne Weib durch den einzelnen Mann, in der Weise, die oben angedeutet wurde. Und immer nur ist dabei die Rede vom besseren Manne gegenüber dem besseren Frauenzimmer. Dem allgemeinen Mißverhältnisse ist schwerlich aufzuhelfen. Denn im Ganzen stehen sich die beiden Geschlechter so verständnislos gegenüber, wie es zwischen Zweien von verschiedenem Verstande der Fall sein muß, und da sie auf Zusammenleben angewiesen sind, gibt es hier keine Besserung, wie es gegen das Mißverhältnis zwischen den Naturen der Geistigen und der Volksindividuen geben kann, geben wird. Übrigens steht es zwischen den beiden Geschlechtern keineswegs so gänzlich unerträglich, wie es heute durchweg geschildert wird, und es stand nicht immer und wird nicht immer stehen so schlecht wie tatsächlich heute, wo unverständige populäre Agitatoren, z. B. Nietzsche, den Gegensatz auf das Äußerste zu schüren bemüht waren und wirklich dazu beigetragen haben, daß von neuem die Weiber ekelhaft in Verruf gekommen sind und wir nun wieder eine besonders weiberfeindliche Zeit der Männer haben, worin diese die maßvolle Haltung und das gute Betragen, das den Mächtigeren ziemt, immer mehr aus der Acht lassen; und schon sind viele Männer und Weiber, auch in Sachen der Geschlechtlichkeit, derart geistreich geworden, daß Verwirrung und Unsinn ihnen nicht mehr zuläßt, für sich selber zu entscheiden und sich zu besinnen, ob sie denn nun eigentlich Männer oder Weiber sind, — man hört sie von einem dritten Geschlechte sprechen, was sie noch obendrein gar ein wissenschaftliches Sprechen nennen, ich aber Unsinn nennen muß. Denn Geschlechter (nach der hier in Betracht kommenden Bedeutung) heißen nur solche, die untereinander fruchtbar sind; das sind zwei, mehr nicht, und man soll nicht albernen Mißbrauch mit einem braven Worte treiben.

Bevor ich diese Bemerkungen schließe, will ich noch eine Anführung hersetzen, die mir in der Kürze das Beste zu enthalten scheint, was zur modernen Frauenfrage gesagt worden ist; es handelt die folgende Stelle allerdings zunächst nur von der Regierung der Weiber, dennoch faßt es alles Wesentliche in sich, was zur Frauenfrage sich sagen läßt: „Vielleicht fragt jemand, ob die Frauen von Natur oder erst durch menschliche Verordnung unter der Gewalt der Männer stehen. Ist das letztere der Fall, so nötigte uns kein vernünftiger Grund, die Frauen von

der Regierung auszuschließen. Befragen wir aber die Erfahrung, so werden wir die Ursache in deren Schwäche erblicken. Denn nirgends kam es vor, daß Männer und Frauen nebeneinander regierten, sondern überall auf der ganzen Erde, wo Männer und Frauen leben, sehen wir, daß die Männer regieren und die Frauen regiert werden, und daß beide Geschlechter bei diesem Verhältnis in Eintracht leben. Die Amazonen dagegen, die nach einer sagenhaften Überlieferung einst geherrscht haben, duldeten nicht, daß sich Männer in ihrem Lande aufhielten, sondern zogen nur die Mädchen groß und brachten die Knaben nach der Geburt um*). Wären nun die Frauen von Natur den Männern gleichwertig, und würden sie an Seelenstärke und Geist, worin die menschliche Macht und damit das Recht besteht, ebenso tüchtig sein, so müßte es doch unter so vielen und so verschiedenen Völkern einige geben, wo beide Geschlechter nebeneinander auf gleichem Fuß, und andere, wo Frauen die Männer regierten und so erziehen, daß sie ihnen geistig untergeordnet sind. Da dies aber nirgends der Fall ist, so darf man entschieden behaupten, daß Frauen von Natur nicht das gleiche Recht haben wie die Männer, sondern ihnen nachstehen, weshalb es eine Unmöglichkeit ist, daß beide Geschlechter gleicherweise regieren, geschweige daß Männer von Frauen regiert werden. Bedenken wir überdies die menschlichen Affekte, nämlich daß die Liebe der Männer zu den Frauen meistens sinnlicher Trieb ist und daß die Männer den Geist und die Weisheit der Frauen nur so weit schätzen, als ihre Schönheit dadurch gewinnt, und außerdem, daß die Männer höchst ärgerlich werden, wenn die von ihnen geliebten Frauen auf irgendeine Weise andern ihre Gunst bezeigen, und sonst noch manches dergleichen, so kommen wir unschwer zu dem Ergebnis, daß ein Nebeneinander von Männern und Frauen in der Regierung nicht ohne großen Nachteil für den Frieden möglich ist.“ Diese Sätze von Spinoza (zu Ende des unvollendet gebliebenen Politischen Traktates) lassen sich, in der gehörigen Erweiterung, auf das Ganze unsres Gegenstandes anwenden. Spinoza trifft hier wie überall mit der Autorität der Natur zusammen, die denn auch selbstverständlich durch die Erfahrung der Geschichte nicht widerlegt wird, vielmehr wird durch diese entscheidend dargetan die

*) Es mag hier auf den gar nicht üblen Traum von einem Frauenreiche hingewiesen sein, den Gottsched in seinen „Vernünftigen Tadlerinnen“ (unter dem Namen Callyste) mitteilt.

von Natur bestehende Unfähigkeit der Weiber zu allen denjenigen Geschäften, für welche sie sich heute die Befähigung selber zusprechen. Es ist nicht zu nennen, aber auch nicht ein einziger Name eines Weibes, welches der menschlichen Lebensfürsorge irgendetwas von Erheblichkeit zugelegt hätte, und ebensowenig hat jemals ein Weib ein bedeutenderes geistiges Werk hervorgebracht. Was dieses unser Leben in der Relativität des praktischen Verstandes betrifft, so bleibt es also dabei, daß die Männer alle wichtige Arbeit und alles das Leben Erhaltende für die Menschheit produzieren, während die Weiber, in all diesem gänzlich unvermögend, definitiv ohne die Gabe des Erfindens und ohne das Geschick des Ausführens und unfähig zu irgendwelcher Tat von wahrhaft großen Folgen, zu keiner, weder im innerlichen Tun des Denkens noch im äußerlichen Tun des Lebens (J fatti sono maschi e le parole femine; nicht einmal reich verstehen sie zu werden „durch Geschäftsgeist"), — während dagegen also die Weiber das Leben der Menschheit produzieren, wodurch aber auch ein ganz vollkommener Ausgleich in den Leistungen beider Geschlechter zustande kommt, indem nämlich den Männern die Beschaffung der Lebensfürsorge obliegt für das Leben, welches die Weiber zu beschaffen haben; und was das Geistige anbelangt, so gibt es geistige Weiber sowohl als Männer, trotzdem sich die Weiber zu den Werken der Kunst und Philosophie (und zu den letzten noch obendrein unvollkommen) lediglich reproduktiv verhalten. Dies macht aber, wie bereits in der Ankündigung gesagt wurde, in bezug auf das Geistigsein keinen Unterschied und erstreckt sich auch nur auf jene Formen der geistigen Besinnung, für welche es ein äußerlich Hervorgebrachtes gibt: für die geistige Liebe gibt es kein äußerliches Produzieren, hier ist nichts, was, wie in Kunst und Philosophie, nach Außen hin Erscheinung und Gestalt annimmt; für diese Liebe sind Frauen und Männer gleich, für diese Liebe gibt es kein männliches und weibliches Geschlecht. Davon an seinem Orte; hier gehörte sich, dem Anlasse nachzugehen, der sich bot, auf den intellektiven Unterschied zwischen Männern und Weibern und auf die intellektive Beschränktheit des weiblichen Geschlechtes hinzuweisen, welche sowohl im ganzen durch die Beschaffenheit des weiblichen Körpers wie auch noch im besonderen zu besonderen Zeiten durch die wechselnden Zustände desselben bedingt ist. Das Weib denkt anders, weil es ein andres körperliches

Bewegtsein ist — das Denken ist immer dasselbe wie das körperliche Bewegtsein. Nur als völlig Ahnungsloser in Betreff dieser Dieselbigkeit kann man sich verwundern über den Intellekt der Weiber und Anstoß an ihm nehmen, und wer, im Verhältnis zu einem Weibe, so tut oder gar ändern will, der steht zu ihm nicht im rechten Verhältnis, verkennt das Gesetz von einem der wichtigsten Verhältnisse des Lebens und will Natur ändern.

Weil für die intellektiven Gedanken alles auf der ursprünglichen körperlichen Konstitution und auf dem Zustande beruht, in welchem der Körper sich befindet, wofür im Vorstehenden die eklatanten Belege aus der Geschlechtlichkeit betrachtet worden sind, daher auch kommt, zum weiteren Beispiele, für das Ernsteste und Letzte des Denkens, für die Theorie des Selbstdenkers, besonders viel auf das Alter an, in welchem er daran geht, sie zu entwickeln und auszubauen. Ein philosophisches Werk in der Jugend zu schreiben ist unmöglich, obwohl es auch wiederum gar nicht anders möglich ist, als daß die Kraft dazu und der Mut, einen neuen Weg des Lebens zu wagen, in jugendlichen Jahren bereits sich gewaltig regen muß, denn sie sind die der ursprünglich angelegten Natur; die lebendige Philosophie, das ist der lebendige Philosoph. Der dies sagt, ist ein Beispiel. Mir war das Kommende dieses meines Werkes in frühem Alter lebendig, o wie riesenstark lebendig! Die Sensation von dem neuen Lebensgedanken war oft übergroß in mir bis zu Tränen, aber es hat gedauert, ich habe lang schauen müssen, um mich und in mich hinein, ehe es erkannt war, und bis all das in mir Beschlossene in's eigentliche Wissen und bis es in die Wissenschaftlichkeit herauf die Bahn sich brach; und nun muß das Ausgestalten, das Schaffen und Bauen vor sich gehen, zwischen Juvenilien und Senilien. Bis dahin hatte ich mich zu halten, hielt mich, ließ nichts vor der Zeit heraus, nichts von meinem grünen romantischen Tappen, das auch kein Auge jemals schauen soll. Und hab dennoch mittlerweile im Kleinen rechtlich alles durchgemacht, was auch diese Gedanken ausstehen werden: Verdammung und Vergötterung, Kreuzigung, Wiederauferstehen und Himmelfahrt — denn ist es nicht mit diesem allen, als wär's ein Stück von mir? oder bin ich nicht vielmehr ein Stück von diesen Gedanken? und mußt es denn auch an Leib und Leben

danach erfahren. Das Denken ist das Leben: ein Jeder erfährts nach seinem Denken; die Gedanken sind Angelegenheit unsres Leibes — so weit sie ausgesandt werden, so weit reicht seine Wirkung und kommt ihm die Gegenwirkung zurück, das Schicksal.

12. Der Leib bringt die Gedanken, die Gedanken sind körperlich, die Gedanken, das Gedachte, sind der Körper. Daher auch wird man vom Denken müde: die intellektive Denkanstrengung vergiftet, sammelt Giftstoffe auf gleich jeder Körperanstrengung, — der Körper ist müde. Daß die Gedanken nichts Andres als der Körper, nichts im Körper sind, sondern wirklich dessen einzelne Bewegungen selber (in ihrer Innerlichkeit), läßt sich schon daraus entnehmen, daß ganz so wie z. B. der Fuß ermüdet sein kann, während die Hand doch sehr kräftig geblieben ist, so auch wohl einzelne Gedankenpartien in der Erschöpfung liegen, andre hingegen frisch funktionieren; daher es manchmal nur eines Wechsels mit den Denkobjekten bedarf, und sogleich geht das Denken von neuem rüstig und fruchtbar voran, als wärs wie mit dem Hasen im Märchen, der Doppelläufe hat, und wenn vier Läufe müde geworden sind, wirft er sich auf die andern vier herum. In der Tat läuft man mit dem Denken nicht auf Einem Denkvermögen sondern — noch viel wunderbarer wie bei jenem Hasen oder vielmehr ganz natürlich — auf so vielen Gedanken als Bewegungen des Körpers sind, und ebenso viele Gedanken können müde, überreizt, krank werden. All dies ist körperlich, jeder Zustand des Denkens ist körperlich, und die Summe aller dieser Zustände ist das Denken, und also ist das Denken körperlich. Und also natürlich auch das Gedächtnis. Die Körperlichkeit des Gedächtnisses (schon bei Aristoteles De mem. 2 ausdrücklich und nachdrücklich betont) ist aus seiner ganzen Funktionsweise deutlich genug erkennbar; als besonders lehrreich und überzeugungskräftig können die Fälle verschiedenster Art und verschiedensten Verlaufes gelten, wo mit und infolge einer Krankheit das Gedächtnis oder ein Teil desselben verloren geht und mit der Genesung sich wieder einstellt, alles also durchaus zusammenfallend mit einer somatischen Krankheit oder abnormen, d. h. unsrer spezifischen Bewegungsweise nicht angemessenen Bewegung. Wie ein Paradigma für die sämtlichen Fälle dieser Art klingt eine Erzählung in Tentzels Monatl. Unterred. 1689 p. 619 von einem Manne, der durch Sturz mit seinem Wagen, wobei ihm ein kleines

Kästchen auf den Kopf fiel, das Gedächtnis völlig verliert, auf der Heimfahrt aber, da er auf den steinigen Wegen sehr stark gerüttelt wird, es unversehens wieder bekommt und auch behält bis an sein Lebensende — also Stoß bringts weg, Stoß bringts wieder. Die Gedanken sind körperlich, auch die allergrößten und erhabensten sind körperlich. „Man fühlt, wie das Herz sich ausdehnt von großen Gedanken," sie „kommen aus dem Herzen" (aus der Inspiration — womit die höchste Unfreiheit ihnen gegenüber bezeichnet ist), und wem solche nicht aus dem Herzen kommen, dem sollen sie doch „zu Herzen" gehen und sollen ihn „erschüttern" und müssen ihm „in Fleisch und Blut übergehen". Das alles hängt wahrlich nicht von unsrer Freiheit ab, sondern von unsrer unendlichen Bestimmtheit, und nichts bei den Gedanken hängt von unsrer Freiheit ab: „Mir kommt ein Gedanke", „mir fällt was ein" oder mit Göthe: „es ist eine Idee zu mir getreten", „ich falle in Gedanken", „ich bin von einem Gedanken eingenommen", „er läßt mich nicht los", „die besten Gedanken kommen alleweg hintennach" — und so sieht man's auf tausend Weisen, und auf keine einzige Weise sieht man's anders. Die Gedanken kommen und gehen nicht nach unsrer Willkür; sie klopfen an und melden sich und treten ein und ergreifen Besitz, ohne daß wir sie riefen, und sind entschwunden, auch wenn wir sie halten möchten. Die Gedanken trotzen dem Willen — es liegt nicht an Jemandes Wollen und Laufen: sie sind unsere Herren, zeigen ihre Macht, zwingen uns, daß wir sie denken; wir aber zwingen sie nicht. Und wie kann es auch anders sein? Denn die Gedanken, das ist das infolge von Sensation Gedachte der Bewegung. Die Bewegung regiert. Wer die dingliche Bewegung als das einzig Denkbare erfaßt und wer aufgehört hat, die Gedanken als etwas Besonderes, Undingliches zu betrachten, statt dessen sie vielmehr als Bewußtheit der dinglichen Bewegung versteht, mit dieser in uns als unser innerlich bewußter Bewegungszustand aufgehend, welcher, als ein Teil der allgemeinen Bewegung, durchaus in Abhängigkeit von dieser besteht, — dem ist damit so klar wie nur möglich, daß *es denkt* in unsrer Dinglichkeit und daß nicht *wir* aus Macht der Freiheit denken. Wer besitzt denn so unsinnige Zaubermacht des Denkens? Wer kann uns das sagen, wer kann es sich selber sagen, auf welche Weise *er* es anstellt, zu denken?

Ganz so wie mit den Gedanken überhaupt, ist es, wie gesagt, auch mit der Phantasie und mit den Erinnerungen. „Wir überlassen uns ihnen“, „wir geben uns ihnen hin“, „wir finden uns ihnen hingegeben“. Sie gehorchen uns nicht. Sie sind da, sie haben sich den Eintritt erzwungen und weichen nicht wieder — wir sind es nicht, die sie aus dem Bewußtsein wegschaffen können, wir nicht, die sie ins Bewußtsein heraufschaffen können. Wenn wir auch noch so sehr wollen: deswegen steigen die Erinnerungen nicht aus ihren Nestern; und haben wir sie aufgestört, so sind sie noch nicht gefangen, und wenn wir auch die wildeste Jagd anstellen. Die Jagd geht da oben im Intellektiven, das Wild aber ist da unten verborgen im Sensitiven. Auf der Sensation infolge von Bewegungsimpulsen beruht alles Denken der Vorstellungen, alles Wissen, alle Wissenschaft; wovon keine Sensation ist, davon ist kein intellektiver Gedanke — der daltonistische Mensch wird keine wissenschaftliche Abhandlung über das Rot leisten können, denn es gibt kein Rot für seine Sensation. Und desgleichen beruht die Erinnerung, wie ich gezeigt habe, auf der Sensation und auf den Assoziationen des sensitiven Denkens. Je nach der Stimmung meiner Sensation, nach der augenblicklichen Gefühlslage werden die intellektiven Gedanken reproduziert, je nachdem uns dabei dies oder das einfällt, nämlich bei den Sensationen. Alle Gedankenassoziation ist zuerst Assoziation der sensitiven und danach erst der intellektiven Gedanken*); von der Sensation eines jeglichen intellektiven Gedankens führt der Weg zu einem andern intellektiven Gedanken über die mit jenem andern verbundene Sensation. Sensation ist überall das erste, und so denn auch für die Erinnerung des intellektiven Denkens, welche mit diesem zusammenfallend, wie dieses, von der ursprünglichen körperlichen Konstitution abhängt

*) Unsere Anatomen schreiben besonderen Nervenfasern der Großhirnrinde die Arbeitsverrichtung der Vorstellungsassoziationen zu, die sie deswegen Assoziationsfasern nennen. Auf einer feinen Anschauung von dem innerlichen psychischen Leben beruht diese Annahme nicht, und man wird sie wieder fallen lassen. Sie ist so wenig haltbar wie die Annahme von zweierlei Arten der Ganglienzellen für Vorstellungsbilder von unmittelbar als gegenwärtig Angeschautem und für Erinnerungsbilder — sie ist so wenig haltbar wie die Trennung des Gedächtnisses als einer besondren Virtus conservativa et memorialis vom Denken der Vorstellungsbilder; und mit dem besondren Assoziationsvermögen hätten wir gar zu jenen zweien noch ein drittes hinzu!

und den Zuständen und Veränderungen derselben durchaus entsprechend angetroffen wird, wofür man bitte auch vergleichen wolle, was in der Anmerkung auf S. 773 über das Erinnerungsvermögen bei Kindern und über das schwindende Gedächtnis im vorgerückten Lebensalter gesagt worden ist!

Aus allem wird gut begreiflich werden, weswegen das Gedächtnis so schwer zwingbar und eine so löcherige Tasche ist — das papierene Gedächtnis kann nur als ein unzulängliches Surrogat betrachtet werden, weil man darin nicht suchen kann am Leitfaden der natürlichen sensitiven Assoziation: dennoch bleibt es für uns selbstverständlich völlig unentbehrlich in tausend Fällen und für viele wichtige Angelegenheiten, und ist ohne Zweifel das weitaus beste und wahrhaft großartige Mittel der Gedächtniskunst, das einzige (wohlverstanden, das einzig künstliche: ungerechnet bleibt uns hier das große natürliche Gedächtnismittel der Sprache). Im übrigen wird man es in dem, was sonst Gedächtniskunst genannt wird, allen Bemühungen zum Trotz, schwerlich zu bedeutenden Erfolgen bringen: weil man hier alles auf das losgerissen Intellektive stützen muß; und wo man es mit dem Sensitiven versucht, indem man z. B. bestimmte Gedanken einer zu haltenden Rede an bestimmte Gegenstände des Raumes knüpft, worin diese Rede gehalten werden soll, damit doch niemals die natürliche sensitive Assoziation erreicht. Es kann mit solcher Gedächtniskunst niemals ganz richtig werden, so wenig wie mit dem Lügen, wobei ebenfalls Alles auf fingierte Sensation gestützt wird; darauf ist kein Verlaß (vgl. S. 732 f.).

Es ist so gut wie gar nichts mit der Gedächtniskunst oder Mnemonik — wir bedürften dieses Namens kaum*). Noch viel

*) Die ganze Gedächtniskunst, wenn man denn doch diesen Namen will, ist so kurz und klein, daß ich sie hier in der allergrößten Geschwindigkeit abmachen könnte und werde:

Die Gedächtniskunst.

Sie besteht aus zwei Teilen.

I. Teil. Lehre.

In jedem Falle, wo man bemüht ist, etwas zu behalten, gilt es, das einzige Prinzip der Gedächtniskunst in Anwendung zu bringen, welches lautet: Um sein Gedächtnis zu stärken, muß man (nicht viel auswendig lernen sondern) viel denken — nämlich über das, was man behalten will, oder wie ich oben (S. 734) sagte, sich Alles möglichst klar und anschaulich machen.

weniger allerdings, ganz und gar nicht: des Namens der Vergessenskunst oder Amnestonik. Damit haben die Menschen noch weit schlechteres Glück, mit der Kunst des Vergessens, die, wie nun die Menschen einmal sind und leben — in so

---

Besondere praktische Weisungen

1) in Hinsicht auf aufgenommene Gedanken: Sprechen darüber mit geeigneten Andern; sich selber, und zwar mit lauten Worten, einen Vortrag darüber halten; aufschreiben und nach einiger Zeit prüfen, ob das Geschriebene klar ist, denn sonst ist auch das Gedachte keine wirklich klar eingesehene Wahrheit, vielleicht keine Wahrheit. Vergleich dieser Gedanken mit den übrigen bereits aufgenommenen und vor Allem mit den eigenen leitenden Hauptgedanken: erneute Prüfung dieser eignen Gedanken, immer erneute Klärung derselben — dies ist die allerbeste Gedächtnisübung, die in den eigensten Gedanken; auf die ein Jeder so aufmerksam als möglich sei, indem er bei Aufmerksamkeit auf das von andern Gedachte frage, zuerst ob es in das Interesse der Wahrheit fällt, und sodann, ob auch das eigne Denken dabei nun bestehen bleibe, und wenn ja, es immer mehr verdeutlicht und immer entschiedener sich vorführe. Dein Gedächtnis zu stärken, denk! und deine Gedanken stärke durch unermüdliche Wiederholung, und gedenke immer, mit allem Denken, zu leben!

2) in Hinsicht auf Vorstellungsdaten und Gruppen solcher Daten, neben dem mechanischen Memorieren, wo es angeht, Benützung der sogenannten mnemotechnischen Hülfsmittel, die man sich am besten selber macht oder doch zurechtmacht, nicht zu vergessen: Reimregeln (vgl. S. 735).

3) in Hinsicht auf Vorstellungsbilder des Gesichts: Zeichnen, Zeichnen, Zeichnen! was einem jeden Kinde beigebracht werden sollte und kann, leichter als Klavierspielen, und ist für die weitaus meisten ein nützlicheres (und geräuschloseres) Können als dieses.

II. Teil. Warnung,

die am besten mit einem leicht abgeänderten Worte des Helvetius zu geben ist: Man wird kein tüchtiger Mann, wenn man nicht den Mut besitzt, eine Menge unnützer Sachen nicht zu wissen. Sapienti sat!

Ende beider Teile der Gedächtniskunst.

Ich wenigstens wüßte nichts weiter, obgleich ich mir (früher) viel zu schaffen gemacht habe um diese Sache, sogar schon einmal glaubte, die richtige Gedächtniskunst gefunden zu haben (wovon zu berichten langweilig wäre), bis ich doch einsehen mußte, daß sie nicht existiert und nicht existieren kann. Es ist in allen Menschen ein Gedächtnis für die besonderen Vorstellungsdaten und Gruppen dieser Daten; und nicht minder für die Gedanken, in welchen jene Daten auf wesentlich vernünftige Art untereinander verknüpft sich finden, — und sodann sind wenige Menschen, in denen das erstgenannte Gedächtnis, und andre wenige

schlechtem Frieden zwischen ihrer Einsicht und dem Laufe der Dinge, so unverständig und kleinlich untereinander sich verhaltend und aus unverständiger Kleinlichkeit so gehässig und grausam, und so ewig Alles bereuend, was sie getan

Menschen, in denen das letztgenannte Gedächtnis ungewöhnlich gut entwickelt angetroffen wird. Also wenige Menschen gibt es mit ungewöhnlich gut entwickelten Gedächtnissen — nicht gibt es noch kann es geben für alle Menschen mit den Gedächtnissen von der gewöhnlichen Art, zu diesen hinzu noch ein mechanisch künstliches Gedächtnis, wodurch sie es jenen Wenigen mit den ungewöhnlichen Gedächtnissen (denen selber diese doch auch immer durch Natur eigen sind) nachtun könnten. Nachzutun versuchen nicht einmal können sie es jenen Wenigen mit dem Gedächtnis für die Gedanken .... deren ungewöhnliches Gedächtnis allein ist übrigens wahrhaft bewunderungswert: die es besitzen, sind die Denker unter den Menschen, ihre Gedächtniskunst oder Denkkunst ist Kunst in dem großen Sinne des Wortes, geistige Besinnung spricht darin sich aus. Das Gedächtnis hingegen von der andern Art der andern, übrigens gleichfalls seltenen Menschen, wobei kein eigentlich freies Gedankendenken in Tätigkeit kommt, ist nur erstaunlich und Kunst zu nennen in keinem andern Sinne, als in welchem etwa auch die Akrobatik oder die scholastische Dialektik Künste genannt werden. Daß es mit der Geistigkeit nichts zu schaffen habe, braucht nicht erst gesagt zu werden; auch wird man sich schnell darüber deutlich sein, daß es selbst für den praktischen Verstand nur eine geringe Wichtigkeit besitze, da diejenigen, welchen es von Natur eignet, nur äußerst wenig Nutzen damit zu schaffen vermögen, meist nur für sich selber Gewinn daraus ziehen und sich Andern damit, zum Angestauntwerden, produzieren, und weil es, wie schon gesagt, den Andern mit keiner Quälerei noch Kifflichkeit gelingt, diesen Wenigen auch nur annähernd nachzukommen, die ihr ungewöhnlich starkes Datengedächtnis in keinem Falle anderswoher als aus der Hand der Natur erlangt haben, und in denen es mit der Besonderheit ihres Verstandes Eins ist, ja nicht als gesondertes Seelenvermögen angesehen werden darf. Daß man doch nur jeden Rest des Glaubens an das gesonderte Gedächtnisvermögen ausmerze, und sich doch, auch an diesem Beispiele, klar mache, wie ungeheuer gefährlich die geltenden verkehrten Auffassungen der Psychologie sind! Die ganze kinderschindende und das Denken wahrhaft verdummende und immer noch viel zu viel betriebene Pädagogik des Auswendiglernens, wovon kein Inwendiglernen, keine lebendige Anschaulichkeit und kein Aufnehmen nach der Bedeutung in die Einheit des Denkens möglich ist, gründete sich und gründet sich noch auf die Vorstellung von dem besonderen Virtus memorialis-Kasten, in den man Vorrat hineintun und ebensoviel dann auch, bei Bedarf, wieder herausnehmen könne; wie es doch aber keineswegs sich verhält, da nicht einmal das intellektive Denken an sich selbst, außer Verbindung mit dem Fühlen und Wollen, etwas bedeutet, geschweige denn, daß das Gedächtnis des intellektiven Denkens, von diesem getrennt, irgend etwas vermöchte, vielmehr ist es gleichbedeutend mit diesem, und deswegen ist Gedächtnis

haben! — die denn wohl freilich von nicht Wenigen noch heißer erwünscht werden dürfte, um der Marter der Erinnerungen zu entgehen, als jene andre Kunst, die der Erinnerung Dauer geben soll. Ich rede hier natürlich nicht von Erinnerungen blos für das Wissen (die ja leicht genug vergessen

stärken gleichbedeutend mit Verstand verbessern, und deswegen kommt für das Behalten und Wiedererweckenkönnen im Bewußtsein Alles darauf an, daß mit Lebhaftigkeit aufgenommen und in die gehörige Ordnung hineingelagert und verknüpft werde mit dem Zusammenhange der Gedanken in der Einheit des ganzen Denkens. — Ich will nun noch, was die wenigen Menschen mit den ungewöhnlichen Gedächtnissen anlangt, Folgendes bemerken. Es war bisweilen ein auffallend starkes Gedächtnis von der ersten Art, ein erstaunliches Datengedächtnis auch Solchen eigen, die ebenfalls für die Gedanken ein ungewöhnlich entwickeltes Gedächtnis besaßen, doch findet es sich niemals bei den in Wahrheit allerhöchsten Menschen, bei den wahrhaft Geistigen, die das ganze Denken bis ans Ende haben (und wer sich das aus dem in diesem Bande Gesagten und noch zu Sagenden nicht selber erklären kann, der wird es im folgenden Bande ausdrücklich erklärt finden). Dennoch war ein solches Gedächtnis eigen so hoch ausgezeichneten Männern wie z. B. — ich zähle chronologisch bunt und sachlich bunt auf, nach ihrer Reihenfolge in meiner Schätzung — Locke, Leibnitz, Simonides (dieser, nach Andern aber der Sophist Hippias von Elis, wird als erster Erfinder eines anamnestischen Systemes gerühmt), Alexander, den man den Großen nennt, und jenem Friedrich, der eben diesen Beinamen führt und dem ich ihn weit eher geben würde, Petrarca, Hugo Grotius, Pico von Mirandola und dem Papste Clemens VI., der doch immerhin eine bedeutende Redegabe besaß und sehr gelehrt war. Von den eigentlichen Gelehrten will ich nur drei, der Merkwürdigkeit wegen, nennen. Zuerst den sehr entsetzlich viel und vielseitig, umsichtig allseitig wissenden Joseph Justus Scaliger, der in einundzwanzig Tagen den ganzen Homer auswendig zu lernen vermochte. Er wird aber wohl noch übertroffen durch Justus Lipsius, und der muß ein wahrer Fanatiker für sein seltsam starkes Gedächtnis gewesen sein; da er sich anheischig machte, den ganzen Tacitus auswendig herzusagen, auch wenn man ihm einen Soldaten mit gezücktem Schwerte dazustellen wollte, der den strikten Befehl erhalten habe, ihn bei dem ersten Irrtum auf der Stelle zu durchstechen. Und dennoch müßten wohl diese und sämtliche übrige Gedächtnishelden, die man noch aufzählen könnte, erbleichen vor dem wahrhaft wahrhaftesten Triumphgedächtnis des Professors Brendel, weiland in Göttingen: er konnte Vergils Aeneis — sein Kummer war wohl, daß sie nicht vollendet ist, aber soweit sie vorliegt, konnte er sie von Wort zu Wort auswendig fehlerlos dahergießen, und zwar rückwärts ganz vollkommen ebenso ohne Stocken wie vorwärts; und was will man denn nun noch mehr? und hat an diesem also ohne Zweifel einen der richtigsten Professoren, und das nenne ich Sicherheit der Bildung!

werden), sondern von solchen, die Peinliches und Unglück des Lebens betreffen, wobei also eine sehr starke Sensation im Spiele gewesen ist. Die wird von den Menschen nicht so leicht vergessen, so wenig wie die Erinnerung an ein bedeutendes Glück ; doch wird das Unglück lebendiger in der Erinnerung stehen als das Glück, besonders dann, wenn der Betroffene sich selber Mitschuld daran zusprechen muß. Jean Paul und mit denselben Worten Byron nennen „die Erinnerung das einzige Paradies, aus welchem die Menschen nicht vertrieben werden können" : aber sie ist auch die einzige Hölle zu nennen, aus der es keine Erlösung gibt — nulla est redemtio ex infernis — und es sitzen mehr in der Hölle als im Paradiese; es glückt ihnen allen — wie ihrem Dante — besser mit der Hölle als mit dem Himmel. Vergessenskunst!? Woran man sich immer und immer wieder erinnert findet, weil es die schmerzlichste gebliebene Schädigung der Lebensfürsorge betrifft, das kann man so wenig plötzlich und willkürlich vergessen wie sich selber: es geht durch alle drei Spezifikationen, ist also Eines mit der Existenz. Noch weniger kann es eine Kunst des willkürlichen Vergessens der Affekte geben als eine Kunst der willkürlichen intellektiven Erinnerung; bei dieser können immerhin in einigen Fällen äußerliche Hilfsmittel beitragen, die Assoziation mit demjenigen Fühlen herbeizuführen, welches den vom Willen gesuchten intellektiven Gedanken heraufschafft: wie aber will man den Affekt, das vorhandene Fühlen, den unmittelbar gelebten Grund des Bewußtseins aufheben? Kunst des Vergessens wie auch nicht anders Kunst des Erinnerns wäre willkürliche Abänderung der Gedanken oder Änderung der Welt der Dinge — — — Und doch! Allerdings nur für die sehr Wenigen, denen die Kunst des Denkens nicht fremd ist, gibt es eine Hülfe sogar gegen den fressendsten Affekt, gegen den Haß, und wer es damit auch nur versuchen kann und nur ein wenig jenen großen und erhabenen Rat befolgt, den Spinoza aus der letzten Tiefe seiner Einsicht in das Seelenleben und des eignen allerbewußtesten Seeleseins (Eth. V, 2 seq.) erteilt, der wird Linderung fühlen seiner quälendsten Knechtschaft: „Wenn wir eine Gemütsbewegung oder einen Affekt von dem Gedanken der äußerlichen Verursachung trennen und mit andern Gedanken verbinden, so werden Liebe oder Haß gegen die äußerliche Verursachung und damit auch die Schwankungen des Gemütes, die aus diesen Affekten entspringen, vernichtet werden. Ein Affekt,

der ein Leiden ist, hört auf ein Leiden zu sein, sobald wir eine klare und deutliche Idee von ihm bilden. Und es gibt keine Körpererregung, und also auch keinen Affekt, wovon wir nicht einen klaren und deutlichen Begriff bilden könnten. Ein Jeder hat die Macht, sich und seine Affekte, wenn auch nicht absolut, so doch teilweise klar und deutlich zu erkennen und folglich auch zu bewirken, daß er weniger von ihnen leide. Darauf hauptsächlich muß daher unser Bemühen gerichtet sein, daß wir jeden Affekt, soviel als möglich, klar und deutlich erkennen, damit so der Verstand, von dem Affekt aus, zum Denken dessen bestimmt werde, was er klar und deutlich erfaßt, und worin er sich vollständig beruhigt, und so der Affekt selbst von dem Gedanken der äußerlichen Verursachung losgelöst und mit wahren Gedanken verbunden werde." Wer diese Sätze*) zu erwägen vermag, gedenke dazu noch alles dessen, woran Spinoza bei diesen Sätzen gedacht haben mag und muß, — alles des Schweren, was ihm durch Menschen ist zugefügt worden, er aber hat von dem allen die Gedanken an die äußerlichen Verursachungen, an die verursachenden Menschen, getrennt und hat, von den Affekten aus, sein Denken verbunden mit den wahren Gedanken, die er klar und deutlich erfaßt und worin er seinen vollständigen Frieden gefunden hatte. Und so ward er frei von den Affekten gegen die Menschen — nicht infolge einer Kunst des Vergessens, sondern durch seine große Weltgedächtniskunst oder Denkkunst, die ihm gegenüber den Einzelheiten das Alles in die lichte Erinnerung rief, den Zusammenhang und die Einheit aller Dinge; daher er nun auch die Übel, von den Menschen ihm verursacht, nicht anders betrachtete wie die Übel durch die übrige Natur der Dinge, und diese Menschen nicht anders wie die übrigen Dinge und nicht losgelöst von der Einheit der Natur. Er brauchte nicht zu vergessen, so wenig wie er vergessen konnte: er war beruhigt in seinem Denken, das einstimmig war mit der Wirklichkeit. Deswegen auch bedeutete die Krankheit, womit die Natur ihn beschwert hatte, ihm kein Hindernis, und der kranke Spinoza

*) Garve hat über sie eine besondere Abhandlung geschrieben: „Über einen Satz aus der Ethik des Spinoza", und ein schwacher Schimmer von ihnen lebt in Kants kleiner Schrift mit dem großen Titel: „Von der Macht des Gemüts, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu werden".

hat das allergesundeste, das mächtigste Werk der Menschheit geschaffen! Wovon ich hier sprach, das sind die drei Wunder Spinozas: gegenüber den ihn verfolgenden Menschen; gegenüber seiner Krankheit; und dieser grandiose Wunderbau der Gedanken, den ich keinen Augenblick anstehe, ganz vollkommen zu nennen, und worin auch die Spur nicht von Leiden weder durch Menschen noch durch sein Siechtum angetroffen wird noch auch eine Anwandlung von irgend welcher Schwäche des Gemüts: es ist das Werk des übermenschlich gesündesten und stärksten, des heroischsten Menschen. Hier ist mehr als in Christus — ich weiß, was ich sage, indem ich dieses Wort ausspreche — Spinoza ist der allerhöchste und der wunderbarste Mensch, und unter allen Menschen der einzige, der über der Tragik stand! Sein Schicksal war nicht tragisch und hätte niemals tragisch werden können, weil er der vollkommene Denker der Wahrheit gewesen, der in Allem übereinstimmend dachte mit dem Sein und Geschehen. Wer gequält ist im Herzen, der befolge seinen großen Rat und jage nicht, als ein Narr, nach einer Kunst des Vergessens, sondern übe sein Gedächtnis in den Gedanken der Wahrheit und halte sein innerliches Gesicht hingewendet auf die drei erhabenen Wunder Spinozas, in denen die völlige Übereinstimmung des Denkens und Verhaltens mit der Wirklichkeit erscheint, — er kann von ihrer Betrachtung nicht aufstehn, ohne sich veredelt, erhöht und gestärkt zu finden, sie sind ein wundergütiger Trost, und werden in ihm selber Wunderdinge wirken. —

Es gibt keine Kunst des Vergessens, es gibt nichts vom Vergessen zu sagen, was nicht von der Erinnerung zu sagen wäre. Das ist zu sagen und Andres nichts: je stärker die Sensation gewesen, die mit den ursprünglichen Eindrücken verbunden war, desto dauernder sind die Erinnerungen, auch wenn es sich um Unbedeutendes handelt. Wie hartnäckig bleiben uns z. B. gewisse Melodien, auch die dümmsten, auf den Fersen! Melodien prägen sich so leicht ein, weil die Sensationen durch das Ohr die bedeutendsten sind, sie rufen die stärkste körperliche Bewegung, Erschütterung hervor, und es ist unmöglich, ihnen zu entgehen, während man bei Eindrücken auf das Auge über die Objekte hinweg sehen oder sich wegwenden kann. Welch ein Glück übrigens bei der Unabweislichkeit der Gehöreindrücke, daß wir mit ihnen

so beschränkt sind; wenn wir weiter hinaus zu hören vermöchten als wir hören oder gar so weit wie wir sehen, und es wären alle Bedingungen, daß von andern Sternen her das Geklapper dieses durch und durch mechanischen Weltkolosses, daß uno tenore der Spektakel der „Sphärenmusik" zu uns dringen würde — aus wär's mit dem Leben! Geräusche stören das Denken, wegen der Erschütterung, die sie im ganzen Leibe hervorbringen; sie können sehr quälend sein, manche dies auch noch in der Erinnerung. Welche aber sind die allerquälendsten? Das sind den Menschen gewisse Worte ihrer Mitmenschen — ich meine hier aber nicht die Reden und Unterhaltungen der Gebildeten für die Denkenden sondern ganz allgemein für alle diejenigen Menschen, denen Trost und Glück des wahren Denkens versagt blieb, gewisse Worte, die gesprochen wurden, und in denen eine Schädigung der Lebensfürsorge von einschneidender Bedeutung scharf zusammengefaßt ihren Ausdruck fand, eine unverwindliche Kränkung an Besitz oder Ehre — das sind Geräusche, die sich auch aus dem Gedächtnis nicht wieder verlieren, und sie verfolgen den Gekränkten gleich Erinnyen, bis er den lethäischen Trunk bekommt.

13. Das ganze Denken ist das Eine Denken der Lebensfürsorge, dem wir hingegeben sind ohne jegliche Freiheit, alles ist bei allen Gedanken das, was in uns gedacht wird nach der Notwendigkeit unsrer dinglichen Bewegung innerhalb der allgemeinen Bewegung der Dinge, unser ganzes Bewußtsein ist unser Denken der Dinge als bewegter Dinge oder Ursachdenken um unsrer Dinglichkeit willen, und unser intellektives Denken oder Wissen — als ein Teil dieses Bewußtseins, als derjenige Teil dieses Bewußtseins, worin wir in abstracto, nämlich in gewußten Vorstellungen, der Beziehungen unsres dinglichen Seins auf die übrigen Dinge inne werden — dieses Wissen ist auch nichts andres als zu unsrem dinglichen Sein gehörig, über welches wir auch mit dem Wissen nicht hinauskommen. Das Wissen ist ein Teil des Bewußtseins unsres Dinges zum Behufe seiner Praxis, nicht Erkenntnis der Dinge. Bewußtsein von unsrer dinglichen Existenz ist nicht objektive Erkenntnis von Dingen. Wir erkennen mit dem Wissen gar nichts von Dingen; die Qualitäten der Dinge, die wir von ihnen wissen, sind die Qualitäten unsres Fühlens, welches, als die Grundtatsache dessen, was uns bewußt wird von unsrer Bewegung, identisch ist mit unsrer dinglichen Existenz, und darum ist unser Wissen so wenig frei, freies Erkennen, so wenig wie

unser Fühlen frei ist. Halte man sich doch daran hauptsächlich, und wer dann nur die Unfreiheit unsres Fühlens zugibt, der kann nicht ohne Widerspruch mit sich selbst dabei beharren, daß unser Wissen freies Erkennen der Dinge sei, — er müßte denn behaupten, daß uns die Dinge, als Objekte des Denkens, auch noch auf andre Weise als durch das Fühlen, also noch auf andre Weise als durch die Pforte der Sinne zukämen, und wer das bestreitet, wer das Nihil est in intellectu, nisi quod antea fuerit in sensu bestreitet, der bestreitet damit zugleich die Tatsache des Wissens überhaupt: er würde es ja bodenlos, objektlos machen, denn die Sinnlichkeit ist sein Boden und die sinnlichen Anschauungen in ihrer Verbindung sind sein Inhalt, außer welchen und unabhängig von welchen nichts im Wissen, im intellektiven Denken vorhanden sein kann. Da ich denn nicht anders zu fühlen vermag als wie ich fühle, wie ich bewegt oder verursacht bin, daher auch nicht anders zu wollen vermag als wie ich wollen, bewegen oder verursachen muß infolge des Bewegtseins oder Verursachtseins, das mir im Fühlen bewußt wird: so ist es auch vollendet unmöglich, daß ich anders intellektiv denke, d. h. daß mir andres ursachlich vorstellig wird wie nach der Weise meiner Ursachlichkeit, und daß ich andres intellektiv denke wie das was ich ursachlich bin, so daß also in meinem intellektiven Denken unmöglich freie Erkenntnis kann eingeschlossen sein; denn freie Erkenntnis wäre Erkenntnis von Ursachlichkeit, die ich nicht bin, oder gar von etwas ganz Andrem wie von Ursachlichkeit?

Daß der gemeine populäre Verstand, der gesunde Menschenverstand das intellektive Denken als frei betrachtet, geschieht aus einem Grunde, der uns gar nicht anficht, so wenig wie uns die übrigen kurzbeinigen Gründe dieses gesunden Menschenverstandes anfechten; da sind wir denn doch langbeiniger und gesünder und kommen auch hier schnell an den wahren Sachverhalt, sind an ihn bereits gekommen — denn es gilt natürlich vom intellektiven Denken alles was vom Denken überhaupt gilt, und unser Bewußtsein seiner Freiheit ist noch nicht gleichbedeutend mit seiner Freiheit. Die Sache ist die, daß der populäre Verstand darum das Wissen oder intellektive Denken als ein freies, als ein theoretisch objektiv freies betrachtet: weil wir desselben in der Spezifikation des Wissens tatsächlich als

eines freien inne werden. Aber es betrachtet ja auch der populäre Verstand das Wollen als ein frei Verursachendes, wovon die Initiative in uns liege, im liberum arbitrium indifferentiae: weil wir unsrer im Wollen nur als Verursachende inne werden; und deswegen betrachtet der populäre Verstand ganz allein das Fühlen, wenigstens das niedere Fühlen als naturnotwendig gebunden: weil wir unsrer im Fühlen als eines Bewirkten inne werden. Auf welche Weise wir aber in den Spezifikationen, soweit wir uns an jede derselben im Besonderen halten, unsres Denkinhaltes inne werden, das entscheidet hier gar nichts. Wollten wir uns halten an die Art, wie wir der Spezifikationen inne werden, ausschließlich gleichsam an den Ort im Bewußtsein, den die eine oder die andre Spezifikation einnimmt, so erklärt sich uns nichts, so bleiben uns die besonderen Spezifikationen unübersteigliche Hindernisse, und wir stehen dann vor einer jeden derselben wie der populäre Psychologiste vor dem Berge. Wir haben uns aber erhoben und von oben herunter den Zusammenhang erkannt, und nachdem wir eingesehen haben, daß die drei Spezifikationen eine ohne die andern weder sein noch verstanden werden können, und nachdem wir das Warum dieser drei Spezifikationen durchdrungen haben, ist uns damit auch durchaus verständlich geworden, weswegen wir mit dem Fühlen, als dem unmittelbaren Bewußtsein der dinglichen Bewegung, des Bewirktseins inne werden; weswegen mit dem Wollen des Verursachens; und weswegen mit dem Wissen wir der Vorstellungsbilder derartig inne werden, als wären sie in uns ein freies theoretisches Erkennen: da uns in der Grunderfahrung die Bewegung oder Ursachlichkeit als dinglich erscheint, da uns hier Dinge erscheinen wie seiende Dinge, die keineswegs immer in der Bewegung, immer bewirkt und immer verursachend sind. So aber müssen wir intellektiv denken, damit wir überhaupt intellektiv denken und die Vorstellungsbilder in der Erinnerung haben können, gar nicht als ursachliche im Zusammenhange mit unsrer Ursachlichkeit, sondern ganz losgelöst wie freie Objekte im theoretischen Erkennen, und so müssen wir im Wollen uns als Verursachendes denken, lediglich als Verursachendes, und so müssen wir im Fühlen uns als bewirkt, lediglich als bewirkt denken, und so müssen wir diese drei Spezifikationen denken, damit aus diesen drei

Spezifikationen des Denkens das Eine Denken der Ursachlichkeit um unsrer Ursachlichkeit willen, das Eine Denken der Lebensfürsorge zustande komme; und müssen also in den drei Spezifikationen, in einer jeden derselben, unsres Denken inne werden genau so wie wir desselben in einer jeden inne werden, ohne daß deswegen irgendeine dieser Spezifikationen als real gesonderte, und ohne daß der Inhalt von einer als frei betrachtet werden darf. Vielmehr als naturnotwendig gebunden müssen wir sie betrachten, und dies um alles nur nicht etwa (wovor nicht oft genug gewarnt sein kann), als sollte damit gesagt sein, sie wären notwendig kausiert durch unsre Dinglichkeit — da ja die Kausalität nur statthat in bezug auf Dingliches und das Denken gar nichts Kausales ist, weder bewirkt ist noch verursachend ist — sondern als völlig das Gleiche wie unsre kausale dingliche Existenz, als diese unsre dingliche Existenz in dem innerlichen Zustande ihrer Bewußtheit von sich selbst müssen wir sie betrachten, so daß also mit dem Denken nichts besonderes Kausales angerichtet ist, vielmehr eben nur das Kausale unsrer Existenz gedacht wird, dessen Denken als das Prinzip ihrer Kausalität notwendig zu ihr hinzugehört. Alle drei Spezifikationen des Denkens gehören zur Existenz hinzu und sind mithin so naturnotwendig gebunden wie die Existenz selber, aus der Beschaffenheit der Existenz folgend, ihr folgend wie sie sich selber folgt; und das intellektive Denken ist so wenig frei wie das voluntative Denken oder wie das sensitive Denken.

Und dazu denn noch, zu allem Starken und Stärksten dieses Letzte und vielleicht Allerstärkste hinzu, wodurch es handgreiflich wird, wie auch das intellektive Denken der körperlichen Existenzbewegung folgt wie diese sich selber — denn es stellt sich, gleich dieser, der ganze intellektive Gedankenlauf als Mechanismus dar! In der Tatsache der Vorstellungsassoziation, worin doch eigentlichst das intellektive Denken besteht. Unser Denken ist ja nichts als Assoziation der Vorstellungen, und diese Assoziation nun ist eine lediglich mechanische, ein Erinnerungsdenken, wie ich später noch ausführlicher dartun werde, wobei die einzelnen Vorstellungen niemals anders als nach der unverbrüchlichen Gesetzlichkeit des Zugleich, der Aufeinanderfolge, der Ähnlichkeit und des Gegensatzes, wie sie im Gedächtnisse verknüpft sich finden, in den hellen Bewußtseinsvordergrund

wieder heraufgebracht werden, sei es, daß dies als mühelose Erinnerung (durch das Fühlen), sei es, daß dies infolge eines Sich Besinnens (durch den Willen) geschieht. Zum Beispiel A B C — beim Anblick dieser Charaktere denken wir etwa das Zugleich der Laute, die wir so oft mit ihnen verbunden fanden; oder die folgenden Buchstaben D E F oder an die Buchstaben überhaupt, deren Aufeinanderfolge, wie wir gewöhnt sind, von jenen A B C eröffnet wird und danach den Namen führt; oder wir denken das Ähnliche aller der Wörter, die sich durch Versetzung dieser Buchstaben schreiben lassen; oder wir denken an den Gegensatz zu dem, der schreiben kann, an den Analphabeten — oder wir denken irgend Andres, ganz gewiß aber immer (wobei die Geschwindigkeit im Denken und die scheinbare Überhüpfung einzelner Verbindungsglieder hier nicht in Betracht kommt) nach diesen Arten der Assoziation! Diese Tatsache der Vorstellungsassoziation ist von der größten psychologischen Bedeutung, und man denke denn auch viel und ernst über sie. Es liegt großer, noch unverbrauchter, ja noch ungebrauchter Denkstoff für uns in der Tatsache, daß wir hier einen vollständigen Mechanismus vor uns haben, wie er übrigens im Psychischen uns nicht wieder greifbar wird. Und Alles was wir darüber denken mögen, gravitiert nach dem Einen Resultate: dieser Mechanismus des Denkens ist und kann kein andrer sein als der Mechanismus unsrer dinglichen Bewegung — denn anderswo gibt es keinen Mechanismus! In der Tat, die ganz und gar mechanische Attraktion und Assoziation der Gedanken bildet einen zwingenden Beleg für das, was wir vom Denken sagen.

* * *

14. Was bleibt mir nun noch gegen die Freiheit der wissenden Erkenntnis zu sagen, nachdem ich alles gesagt oder doch auf alles hingewiesen habe, was die Unfreiheit des Erkennens darzutun geeignet ist?

Und doch wäre ich nun sehr traurig, wenn ich weiter nichts vorzubringen wüßte.

Ich bin noch gar nicht zufrieden, darf es noch nicht sein — Andre werden es noch nicht sein. Das Verkehrte ist gar zu mächtig

in so Vielen, auch in den Besseren. Sie kennen es nur nicht als verkehrt. Was ich vom ganzen Denken gesagt habe: daß nirgendwo sich präzisiert finde, wie denn eigentlich die Gedanken darüber beschaffen sind, das gilt ganz und gar und namentlich von den Gedanken über das Wissen. Sie kennen ihre eignen Gedanken nicht und deswegen nicht, wie verkehrt sie sind, und dies müssen sie kennen, bevor sie das Richtige kennen zu lernen und wirklich zu nützen im Stande sein sollen. Es wird auch das Richtige über das Wissen nicht genug nützen und wird nicht bei Vielen Eingang finden, wenn nicht vorher noch das Verkehrte darüber als verkehrt erwiesen, und damit gründlich aufgeräumt ward. Das bessere Haus kann unmöglich auf der Stelle eines schlechten errichtet werden, bevor nicht dieses niedergerissen ward; wieviel von ihm bleibt, soviel nimmt es jenem hinweg und verunstaltet es, oder, unbildlich weiter zu reden und zu sagen, was ich immer sage: das Richtige wissen wir vollkommen erst, wenn wir es vom Unrichtigen genau unterscheiden — denn auch dieses wissen wir leider! Ja, wenn wir das Verkehrte gar nicht wüßten, dann brauchten wir es gewiß nicht zu erlernen; aber, so viele wunderbare Menschen nun auch gelebt, und wie viel Köstliches sie auch gewußt haben: so wunderbar hat noch keiner gelebt, daß er im Verkehrten unwissend gewesen wäre. Das ist bei unsrem Aufwachsen unter der Volksautorität, das ist bei uns, die wir vom Aberglauben erzogen werden, gänzlich unmöglich, und jener Ehre, von welcher Thomasius spricht — Honori reputandum est, ignorare stultas scholasticorum subtilitates — ist bis auf den heutigen Tag noch kein Denker teilhaftig gewesen. Wir haben Alle das Verkehrte erlernt „durchaus und mit heißem Bemühn", wir haben es Alle gelebt, und nun ist es in uns, und das Daimonion schweigt. Tief hineingewachsen in unser Denken ist es, so daß wir mit gleich heißem Bemühn es wieder heraus verlernen, d. h. gründlich lernen müssen, daß wir nicht verstehen, was nicht zu verstehen ist, und ich rate allen, daß sie danach tun, als ob's Not wäre und so viel auf's Verlernen denken wie auf's Lernen. Auf solchem Wege bemüht sein, ist, wie nun die Dinge liegen, schon Ehre genug und für uns Alle unerläßlich; damit, was nicht hilft, doch auch wenigstens nicht hindere, damit es nicht hindere, das zu verstehen, was zu verstehen ist, — aber nein, so wie ich versprochen habe: sogar noch Hülfe soll uns vom

Verkehrten kommen und Hoffnung, desto gewisser an das Ziel der Wahrheit zu gelangen, wegen des Contraria juxta se posita magis elucescunt, das auch hier nicht versagen wird. Mir bleibt nun also noch die schwere Aufgabe, das Verkehrte der allgemeinen Meinung vom intellektiven Denken oder Wissen, wonach dieses ein Erkennen sein soll, als in sich selbst verkehrt aufzudecken. Ich sagte: das Verkehrte? Allerdings nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche hätte ich sagen müssen: das in sich selbst gänzlich Nichtige. Denn in der Tat ist alles, was sie über das Wissen sagen, gedankenleer; das Wort Wissen steht nach ihren Bestimmungen völlig begrifflos nackt, als ein bloßes Wort, vor uns. Es ist gar nicht einmal Unrichtiges in ihrem Begriff vom Wissen, sondern sie haben tatsächlich gar keinen Begriff davon, sie reden vom Wissen als wenn sie studiert hätten zu sagen, was das Wissen nicht ist, als käme es nur darauf an, Wörter hinzuschnattern und hinzuschmaddern, nicht aber auf wahrhaft anschaulich denkbare Gedanken, sie sagen auch hier mit ihren Wörtern nichts — eben dies ist aber, nach unsrer Definition und nach unsrem Gebrauche des Wortes, das wahre Wesen der Verkehrtheit: diese mit dem Nichtsdenken zusammenfallende Rede. Indem sie das Wissen mit dem Erkennen von Dingen identifizierten, haben sie sich damit um jeglichen reellen Inhalt dieses Wortes Wissen gebracht; es ist ihnen nun unmöglich geworden über den Inhalt dieses Wortes Wissen nachzudenken, ohne daß sie auf der Stelle den Vorhang des Geredes Erkenntnis von Dingen darüber ziehen, und dann glauben sie klar damit Bescheid zu verstehen. Erkennen (Erkenntnis von Dingen) gehört zu der großen Klasse derjenigen Wörter, die niemals von ihnen definiert werden, weil sie alle untereinander damit Bescheid zu wissen glauben; und gar erst die Schulweisen meinen das Allertiefste gesagt zu haben, indem sie das Wissen als subjektive Erkenntnis von Dingen bezeichnen. Ich glaube dagegen wirklich den eigentlichen Sinn des Wortes Wissen präzis und einfach hingestellt zu haben, und will nun auch noch den Nichtsinn sowohl ihrer objektiven wie ihrer subjektiven Erkenntnis deutlich machen. Mit Diesem nun, daß wir das Verkehrte und Richtige im Gegeneinander vor uns gewinnen, und sehen werden, wie der in sich selbst klare Begriff durch ihr scholastisches Spinngewebe reißt, damit hoffe ich das gewonnene Resultat völlig zu sichern und die Überzeugung

zu wirken, daß wir tatsächlich dem Wissen und überhaupt dem Denken aufs Lebendige und wahrhaft zur Anschauung von uns selbst gekommen sind, indem wir, statt den Menschen mit seinem Denken zu einem unnatürlichen Dinge zu machen, im Gegensatze zu dieser gewöhnlichen Auffassung, den Erweis führen, daß ihn das Denken zum Dinge macht.

15. Dies, dies ist es, worauf alles ankommt und was so völlig staarblind verkannt wird: der Mensch kommt nicht zu einer wirklichen Einsicht in sein bloßes Dingsein unter Dingen, da er sein Denken, ich meine das Psychische seines Fühlens, Wollens, Wissens, als im Grunde nicht eigentlich zugehörig zu seiner dinglichen Existenz betrachtet und als Etwas, woran er Undingliches besitze. So lang er aber bei dieser Betrachtungsweise bleibt, so lange bleibt er ein Phantast und ein Narr und ein gefährlicher Wicht obendrein im Verhältnis zu seinesgleichen! welch letztes wir im Abschnitte von der Moral näher und sehr nah ins Auge fassen werden. Hier haben wir es also mit dem Wissen zu tun, wiefern dasselbe freie Erkenntnis von den Dingen sein soll, nach den Einen also objektive, nach den Andern subjektive, und haben hier unserm Versprechen gemäß zu zeigen, daß weder Diese noch Jene eine wirkliche Antwort auf die Frage nach dem Inhalte des Wissens erteilen, ohne Zweifel sogar die Antwort „Subjektives Erkennen“ den unweit ärgeren Narrenbescheid enthält. Denn vom Erkennen, wenn es als objektiv behauptet wird, läßt sich noch wenigstens ein Sinn angeben, der damit verbunden wird, so verkehrt er auch ist: vom subjektiven Erkennen hingegen auch nicht einmal dies. Wir finden, daß es sich so verhält, sobald wir nur nachsehen, welcher Sinn denn überhaupt allgemeinhin dem Worte Erkenntnis beigelegt wird und ihm in der Tat einzig und allein beigelegt werden kann. Es kann ihm nämlich, soweit es sich um Erkenntnis von Dingen handeln soll, überhaupt nur der Sinn einer objektiven Erkenntnis beigelegt werden.

Betrachten wir zunächst dies, was denn eigentlich allgemeinhin unter der Freiheit des Wissens als einer objektiven Erkenntnis verstanden wird. Ich spreche da übrigens stets von ihrer Freiheit des Wissens — obwohl sie selber gar nicht davon sprechen? Sie gebrauchen wohl auch den Ausdruck „Freiheit des Wissens“, aber in ganz andrem Sinne als in welchem er ihnen hier zu-

geschoben wird. Sie sprechen von Freiheit des Wissens oder des Denkens, von licentia cogitandi, und verstehen darunter, daß man ohne Zwang durch fremde Menschen und ohne Furcht, durch sie gehindert zu werden, freien Gebrauch mache von seinem intellektiven Denken, oder wohl auch: daß man ohne Zwang aus dem eignen Innern, nämlich infolge eingelernter Sätze des Aberglaubens, dem Forschen um der Wahrheit willen sich hingebe. Ganz allein in solchem Sinne gebrauchen sie den Ausdruck: Freiheit des Wissens. Und was berechtigt mich denn, ihnen diesen Ausdruck auch noch in einem ganz andern Sinne zuzuschieben? — Ich schiebe ihnen aber damit nicht jenen andern Sinn sondern nur den Ausdruck für diesen Sinn zu; denn sie denken diesen Sinn, nur daß sie keinen Ausdruck dafür haben. Wir aber, um über jenen von ihnen gedachten Sinn reden zu können, haben einen Ausdruck dafür nötig, und es gibt keinen mehr berechtigten als diesen: Freiheit des Wissens oder intellektiven Denkens oder Erkennens. Sie haben eben darum hier gar keinen besondren Ausdruck, weil ihnen die Sache der Freiheit ihres intellektiven Denkens in dem bezeichneten Sinne, nämlich im Sinne einer freien Weltzuschauerei und Welterkennerei so selbstverständlich dünkt, daß es darüber zu gar keiner Aussprache zwischen ihnen kommt; sie wissen eben gar nicht — was ich ja behaupte — wie sie eigentlich denken über ihr Denken, gleich jenem Bauer, der nicht gewußt hatte, daß er Zeit seines Lebens Prosa gesprochen habe und auch keinen besondren Namen dafür besaß, so wenig wie Jene einen für ihre Freiheit des Wissens besitzen. Daß aber dieser Ausdruck den Sinn ihrer Gedanken über das Wissen trifft, das wird niemand in Abrede stellen, der sich nach einem Ausdrucke für den von ihnen gemeinten Sinn umtut. Er wird bei näherem Zusehen finden, daß hier das Wort Freiheit noch unvergleichlich viel eher am Platze ist wie bei ihrer Freiheit des Willens. Hier gar erst feiert ihre Mirakelfreiheit die glänzendsten Triumphe. Die Freiheit ihres Wissens als Weltzuschauerei und Welterkennerei ist nämlich noch ganz gewaltig verschieden von der ihres Willens. Die des Willens ist die des liberum arbitrium indifferentiae, die libertas contradictionis et contrarietatis, wie die Scholastiker sich ausdrücken, die Freiheit z. B. des Lesers in diesem Augenblicke, entweder dieses Buch weiter zu lesen oder ein Buch von Immanuel Kant oder ein drittes Buch oder gar nicht zu lesen und Andres zu tun, etwa irgend einen Menschen oder sich selbst zu ermorden.

Aber für alles dieses, was davon immer der Leser vorziehen oder was er sonst tun möge, dafür hat er doch in jedem Falle einen Grund, womit er also immerhin noch, trotz der Freiheit seiner Wahl zwischen Entgegengesetztem, in Verbindung bleibt mit der Ursachlichkeit des Dinglichen; weswegen aber eben diese Freiheit des Willens eine ganz lumpige Freiheit genannt werden muß im Vergleich zu jener Freiheit des Wissens: denn mit der letzten sind wir außer jeglicher eigentlichen Verbindung mit der Ursachlichkeit und auf keine Weise selber ursachlich, frei über aller Ursachlichkeit schwebend, nichts als — o wie wunderbar, o wie ganz lieblich! — Zugucker zur Ursachlichkeit und Erkenner derselben und, als solche, also etwas ganz Andres wie selber ursachlich; etwas völlig andres wie Ursachlichkeit oder Dinglichkeit spielt da frei in unsrer dinglich ursachlichen Existenz herum, damit wir eben Weltzuschauer und Welterkenner sein können und die Wahrheit der Welt oder doch eine Menge Wahrheit von ihren Dingen zu verstehen in der Lage seien. Man sieht, das ist erst die allerhöchste Freiheit, womit sie, wie ich gesagt habe, ganz des Teufels sind; und niemand wird länger bestreiten, daß sie mit ihrem intellektiven Denken einen Sinn verbinden, auf den wir den Ausdruck Freiheit anwenden müssen, um die Beschaffenheit ihrer Gedanken darüber deutlich zu machen.

Sie schreiben sich also zu Wissen der Freiheit, womit sie die Dinge zu erkennen vermöchten, und um nun weiter ihrer Meinung von der Erkenntnis zu folgen: Es sei die Welt der Dinge das große Original, wovon in so vielen Köpfen wie erkennende sind, ebensoviele Kopien angefertigt existierten. Es seien die Vorstellungen der Erkenntnis Abbilder von den Dingen (Formae repraesentantes, species intentionales — quia notioni deserviunt, quae intentio dici solet. Suarez, de anima III, 1, 4), worin diese und ihre Verhältnisse untereinander mitsamt dem Wechsel der Verhältnisse so gezeigt würden, wie sie in der Wirklichkeit, objektive, vorhanden sind, und die Welterkenntnis erfasse also das Wesen der Dinge (quod quid est). Der erkennende Verstand sei eine Art Spiegel, der selber die Bilder betrachtet, die in ihm abgedrückt werden, wodurch eben das mit Erkenntnis begabte Ding zum Weltzuschauer und Weltbegreifer werde — durch Begreifung des ursachlichen Zusammenhanges, der da Einsicht in den Grund der Bedingungen für die Existenz der Dinge verschaffe. Die Welt der Dinge wird als ein dem menschlich denkenden Erkennen adäquater

Stoff des Begreifens angenommen, Wissen sei Übereinstimmung der Objekte des Denkens mit dem Denken, die Wissenschaft erhebe sich „zu den allgemeinen Gesetzen der Natur, ja zum Systeme der Welt selbst".

Dies die Bedeutung des Wortes Erkenntnis der Dinge, wovon ich sage, es sei die einzig angebbare — was nämlich darin angegeben wird, ist nach der Auffassung der Experientia vaga, derzufolge wir uns mit dem intellektiven Denken, als einem erkennenden, den Dingen, als den erkannten, gegenüberfinden, und zwar mit Freiheit des Erkennens; was denn allerdings, sobald es mit dem Anspruch auf wissenschaftliche Gültigkeit hervortritt, als gänzlich roh und hinfällig abzuweisen ist. Wir haben uns bewahren gelernt vor der Verwechselung unsres Bewußtseins von freiem Denken mit Freiheit des Denkens; und von dem Glauben an gesondert existierende Spiegelbilder freien Erkennens, wobei in dem mit dem Spiegel versehenen Dinge übrigens nichts weiter vorgehe als daß die Erkenntnisbilder in seinem Spiegel sich zeigten, sind wir sehr weit entfernt. Das Denken oder Erkennen ist nichts an sich selbst zum Unterschiede von dem Gedachten oder Erkannten, sein ganzer Inhalt ist der dieses Erkannten oder Gedachten, so daß wahrlich nicht von Übereinstimmung des Denkens mit dem Gedachten der Dinge die Rede sein kann; was um so besser einleuchtet, wenn man die Wahrheit sich vorhält, daß das intellektive Denken nicht getrennt existiert, sondern in Verbindung mit den übrigen Spezifikationen, und daß die Dinge gar nichts andres sind wie unsre mit unsren Vorstellungsbildern verbundenen Sensationen.

Aber wenigstens denn doch dieses Rohe der Experientia vaga kann von der objektiven Erkenntnis der Dinge angegeben werden, während dagegen, wie ich nun weiter sage, mit der subjektiven Erkenntnis überhaupt kein Rest, sei es von noch so großem Unsinn zu verbinden angeht; diese subjektive Erkenntnis, wenn man sie genau ausmißt im Lichten (d. h. ohne die Wörter „Subjektive Erkenntnis"), ist nichts, enthält so viel an Begriff wie ein Fenster ohne Glas enthält vom Glase. Aus all der scholastischen Vertracktheit über alle erdenklichen Fragen und Probleme, die hier in Betracht gezogen werden, ist in der Tat auch nicht ein Wörtchen herauszuhören über die Hauptsache, worin denn eigentlich diese subjektive Erkenntnis der

Natur bestehe? geschweige denn, daß davon die Rede wäre, wie sie sich zu unserm Dingsein verhalte, daß sie nämlich Wissen sei unsrer vorstellig gewordenen Ursachlichkeit, und als solches notwendig in unsrem Bewußtsein, damit dieses zum Prinzip unsrer Bewegung dienen könne. Nein, diese Scholastiker bleiben dabei, unser Wissen sei Erkenntnis, frei über unsrer Ursachlichkeit schwebende Erkenntnis — obwohl sie sagen, subjektiv sei diese Erkenntnis, und damit allerdings sofort wieder verneinen, daß diese subjektive Erkenntnis noch etwas von Erkenntnis an sich habe. Denn wenn sie sagen, die menschliche Welterkenntnis sei subjektiv, nämlich nach unsrer Gehirn- und Sinnenorganisation ein Erkennen von den Dingen, das mit der Wirklichkeit der Dinge in der Natur gar nichts zu schaffen habe, so möchte ich wohl wissen, wieviel Erkenntnis von der Natur bei dieser mit ihrer Wirklichkeit gar nichts zu schaffen habenden Subjektivität noch übrig bleibt? Es bleibt ja nichts mehr übrig von der einzig möglichen Bedeutung des Wortes „Erkenntnis", nämlich ein Spiegelbild der wirklichen Dinge zu sein. Die Subjektivität hebt diese einzig mögliche Bedeutung der Erkenntnis völlig auf: ein Bild in einem Spiegel, das ein ganz anderes Bild ist wie das des Dinges, welches es spiegeln soll, wird nichts weniger als ein Spiegelbild jenes Dinges genannt werden können; indem Don Quichote die Windmühle für einen Riesen hält und gegen sie, als gegen einen Riesen, den ritterlichen Kampf aufnimmt, so hat er bei solcher Subjektivität seiner Auffassung keinerlei Erkenntnis von der Windmühle. Dennoch besitzt eine Windmühle immer noch mehr Ähnlichkeit mit einem Riesen (denn Beides wird doch wenigstens nach Art unsrer dinglichen Erscheinungen, das heißt: nach der Weise unsrer sinnenmäßigen Grunderfahrung vorgestellt) als wie nach den subjektiven Erkennern die Dinge an sich mit unsrer subjektiven Auffassung von ihnen besitzen, mit unsren Erscheinungen von Dingen, die schließlich als ein bloßer Schein in den Köpfen existierten. Mit welchem Rechte wird derlei, wenn es denn solcherart ganz und gar nur subjektiv sein soll, Erkenntnis von Dingen genannt? Die objektive Beschaffenheit der Dinge, wenn sie sich selber vergleichen könnte mit solcher Subjektivität in der Erkenner Köpfen, würde diese Subjektivität schwerlich als ihr Abbild erkennen; ist sie aber nicht mehr ihr Abbild, so hört sie damit eben auf, Erkenntnis von ihr zu sein. Erkenntnis ist immer

objektiv, sie muß ihr Objekt objektiv erkennen, subjektive Erkenntnis aber ist eine hohle Nuß, weniger als das und jedenfalls bedeutend viel weniger als was ein Begriff ist: subjektive Erkenntnis ist Widerspruch in sich selbst. Die subjektive Erkenntnis — so lang ich auch selber in diesem Ofen der Trübsal ausgeharrt habe, es war alles umsonst, ich konnt es nicht hineinkriegen in den Zusammenhang des reellen Denkens, und kann auch hier wieder nur sagen, daß sich's nicht denken läßt: die contradictio in adjecto ist das Einzige, was sich in meinem Denken mit dem, was sie als subjektive Erkenntnis für den Inhalt und das Wesen unsres Wissens ausgeben, verknüpfen läßt. Die Kantianer werden sagen, ich hätte Kant nicht verstanden — nun ich wünsche ihnen von Herzen das Gleiche! und vielleicht werden sie auch mich nicht verstehen in den nachfolgenden Bemerkungen über ihre subjektive Erkenntnis und über ihr Ding an sich. Ich wiederhole: subjektive Erkenntnis ist vollkommener Widerspruch in sich selbst. Entweder Subjektiv oder Erkenntnis, aber Beides zusammen als Ein Begriff, das gibt es nicht, und wir müssen denn ihrer subjektiven Erkenntnis rundweg das philosophische Indigenat absprechen; was uns alles ins Findelhaus der Philosophie gesetzt wird, ist darum noch keines ihrer Kinder. Sie machen's aber hier, „die Kritizisten" gar nicht anders als wie sie's immer machen —: zuerst heben sie die Bedeutung des Wortes Erkenntnis völlig auf, und dann gebrauchen sie das Wort Erkenntnis, als wäre die Bedeutung ihnen noch völlig zulässig. Es kommt wie überall so auch hier nichts heraus, als daß sie zur ursprünglichen Roheit des populären Denkens die größtmögliche Konfusion hinzufügen, indem sie zuerst die Meinung der sinnenmäßigen Grunderfahrung wegkritisieren, dann wieder in aller Unschuld das Wegkritisierte aufnehmen und nun von Beidem, was wahrlich zusammen nicht bestehen kann, die Wortvermischungen im Munde führen. Subjektive Erkenntnis — noch einmal, Erkenntnis muß immer objektiv sein, subjektive Erkenntnis aber ist das terminologische Gekakel dieser scholastischen Unfähigkeit, irgendeinen populären Unsinn (den sie ja doch schließlich aussprechen muß, denn die Scholastiker sind Volksdenker) anders auszusprechen als solcherart, daß gleichzeitig noch dieser Unsinn in den Widerspruch mit sich selbst gezogen wird, daß man zweierlei einander Ausschließendes und sich Aufhebendes in eine Wörterverbindung

zusammenspricht. Subjektive Erkenntnis ist ja völlig dasselbe wie subjektive Objektivität, und wahrhaftig — was will man mehr? — unser wunderbar helfender und niemals versagender Immanuel Kant nennt die Welt der Dinge geradezu „die phänomenale oder subjektive Objektivität!" Das ist ein tapfrer Gedankentöter, der die Bedeutung schon erschlagen hat, noch bevor sie heraus ist! Und wie mustergültig knapp und geschwind das geht: noch geschwinder wäre menschenunmöglich. Nichts als diese beiden exakten Wörter des Widerspruchs: „Subjektive Objektivität" — — die Toten reiten schnell!

16. Wie stets in aller Scholastik, so wird auch hier das Wesentliche des populären Glaubens festgehalten — es kommt nur auf das Spiel des Überzwerchredens an, und es sind nur die Wörter andere geworden; und wenn wir auf das Letzte ein wenig aufpassen, so haben wir Kant und die Kritizisten gleich wieder als Theologen beim Wickel und finden sie mit ihrer subjektiven Erkenntnis auf demselben Flecke wie das allgemeine Volk mit seiner objektiven Erkenntnis nach der gewöhnlichen theologischen Auffassung. Tatsächlich ist es die theologische Auffassung, durch welche ihrer Meinung von der menschlichen Erkenntnis ein besonderes Gepräge aufgedrückt wird. Trotz all ihrem Stolze nämlich auf ihre objektive Erkenntnis der Welt, findet man sie recht kleinmütig und kläglich, sobald man näher zufragt. Man bekommt dann, zu seiner großen Überraschung, zu hören, daß es mit der menschlichen Erkenntnis eigentlich doch nicht richtig ist, — die ganz richtige Erkenntnis ist erst die des Gottes. Die menschliche Erkenntnis ist beschränkt, und nur die Erkenntnis des Gottes ist unbeschränkt! — o weh! Und o weh: die subjektive Erkenntnis der Phänomena und die objektive Erkenntnis der Noumena sind gar nichts anderes wie neue Ausdrücke für den menschlichen beschränkten und Gottes unbeschränkten Verstand, und die Stoßseufzer der kritischen Metaphysiker über die subjektive Erkenntnis decken sich völlig mit denen der Theologen über die Beschränktheit des menschlichen Denkens!

Uns klingt nun aber solch ein Wort wie Beschränktheit des menschlichen Verstandes so sinnlos wie nur möglich. Die beschränkte Erkenntnis und die unbeschränkte Erkenntnis sind Korrelate, und mit dem theologisch christlichen Gefasel von dem

unbeschränkten Verstande verliert auch das von dem beschränkten Verstande allen Sinn. Es läßt sich gar nicht vom Verstande Gottes und seinem unbeschränkten oder beschränkten Wissen reden, denn es steht fest, daß Verstand und sein Wissen etwas spezifisch Tierisches ist, und zwar meinen wir damit nicht, es gehöre dies zum tierischen und zum menschlichen Wesen, mit dem Wissen die Welt zu erkennen; worin die monströse Meinung sich ausspricht, daß in der Welt Etwas sollte existieren können, was, außerdem daß es existiert, auch noch unbeschränkte objektive oder beschränkte subjektive Erkenntnis von der Welt haben könnte. Sondern wir verstehen gar keinen Sinn in diese Wörter Erkenntnis der Welt hineinzulegen, wir kennen nur Existenzen in der Welt und geben unsrem Wissen seinen ganz bestimmten unphantastischen Sinn, der ihm allein wirklich zukommen kann, wonach Wissen ist: ein Teil des innerlichen Bewußtseins unsrer dinglichen Existenz, welches ganze Bewußtsein in ihr zusammenfällt mit dem Prinzip ihrer Bewegung oder mit unsrer Lebensfürsorge oder Praxis. Das Wissen ist derjenige Teil unsres Bewußtseins, womit wir das, was wir ursachlich sind, als außer dem Bewußtsein vorhandene Vorstellungsbilder denken zum Behufe unsrer Praxis; und insofern ist dieses Vorstellungsdenken oder Wissen subjektiv, inwiefern in jeder Gattung von Tieren spezifisch besonderes Wissen zum Behufe der Praxis angetroffen wird, je nämlich nach der spezifisch ursachlichen Existenz der Gattung, und soweit ist das Wissen beschränkt in jedem Individuum jeder Gattung, wieweit dieses eben nur ein und gerade dieses Individuum der Gattung ist, lebend in besonderer Organisation und unter ganz besonderen Umständen und Bedingungen. Und so mag man denn wohl konjugieren: Ich habe einen beschränkten Verstand, du hast einen beschränkten Verstand, er hat einen beschränkten Verstand usw., aber Der Mensch hat einen beschränkten Verstand ist eine arge Deklination von der Wahrheit, womit immer bewiesen wird, daß, wer so spricht, von dem Verstande und seinem Wissen oder Erkennen auch nicht das geringste verstehe und eine fingierte beschränkte, subjektive, unvollkommene Erkenntnis einer fingierten unbeschränkten, objektiven, vollkommenen Erkenntnis gegenüberstelle. Weder objektive Erkenntnis von Dingen noch subjektive Erkenntnis von Dingen: gar keine Erkenntnis von Dingen in jenem Sinne einer Erkenntnis, eines

Begreifens von freier Art, und gar kein Gejammere über die Beschränktheit unsres intellektiven Denkens. Unsre menschliche Macht ist beschränkt, insofern wir, als menschliche Dinge, ein Teil der Natur sind, aber unser intellektives Denken darf nicht beschränkt genannt werden, da es durchaus entsprechend ist unsrem Dingsein. Unsre Vernunft als objektive Erkenntnis der Dinge hinzustellen, dabei aber zu klagen, daß sie doch nur ein Dämmerlicht aus einer besseren Welt der absoluten Helle sei, oder sie subjektiv zu nennen und dann so zu klagen, daß sie nicht ausreiche zum Erkennen — aber soll denn der Verstand das Unverständige begreifen? wie soll ihm denn verständlich sein das völlig Unwirkliche, wie z. B. das Verhältnis des Gottes zur Welt oder, was ganz vom gleichen Schlage: das Verhältnis des Denkens zu den Dingen und die Wechselwirkung zwischen beiden? Wer sich über die Beschränktheit des Denkens bekümmert, weil er auf derlei Fragen keine Antwort weiß, der mag sich doch auch darüber bekümmern, daß der Verstand ihm nicht $2 \times 2 = 5$ begreiflich macht. Sie dürfen nicht unkritisch Verkehrtes zusammen mit dem Richtigen in Frage des Denkens stellen, sie müssen zuerst lernen, was der Verstand und sein intellektives Denken in Wahrheit ist, sie müssen umlernen und gänzlich lassen von dem, was sie so falsch angegriffen, wobei sie nach ganz Falschem gegriffen haben: aus einer Gurke wird keine Melone. Der Verstand ist nicht beschränkt darum, weil ihre Auffassung von ihm verkehrt ist, und die subjektive Erkenntnis ihres Immanuel Kant, sage ich, schließt nicht minder eine tiefe Unwissenheit hinsichts der Natur und Bedeutung des praktischen Verstandes ein wie die objektive Erkenntnis; die Gebildeten, statt daß sie diese Geschwulst seiner Ignoranz als die allergebildetste Schönheit bejubeln — — ja, wenn die Gebildeten die Bildung kennen würden, und wenn sie sich jemals bemühten um die Gedanken, die wirklich Beziehung auf das Wirkliche haben! und wenn sie Gedanken wirklich dächten, statt nur sie zu wissen . . . uns ist das keine leere Unterscheidung mehr: wir beginnen wohl nachgerade, so manche Anwendung all des früher Gesagten zu ahnen und zuweilen auch schon selber zu machen und verstünden schon genau, daß wirkliches Denken nicht anders ist als mit allen drei Spezifikationen, d. i. durch die ganze innere Natur reichend, daß man aber auch ohne dies gar wohl auch mit dem bloßen Wissen alle erdenklichen Ge-

danken und Ungedanken nachäffen, also sehr gebildet sein kann — doch still, mein Herz, von den Gebildeten! Es ist noch nicht so weit.

Wir wissen von keiner andern Subjektivität und von keiner andern Beschränktheit der Erkenntnis wie von der vorstehend bezeichneten, und man sieht, solche Erkenntnis hat nichts gemein mit der fingierten Welterkenntnis von freier Art, die Jene behaupten, und von der nirgendwo Etwas, weder das Ganze auf einmal noch stück- und gradweise Etwas, in dem einen Dinge mehr als in dem andern, angetroffen wird. Uns menschlichen Dingen kommt darin kein Vorzug vor andern Dingen zu: wir haben nicht mehr durchdringende Erkenntnis, nicht die Spur mehr von Begreifung der Welt als das „dumme" Vieh, nicht mehr als der Stein; unsre Köpfe haben nicht mehr Erkenntnis der Welt als die Kohlköpfe. Was wir wissenschaftlich zu denken und zu sagen verstehen über die Dinge, die Zustände und Vorgänge der Natur und ihre Gesetze, das alles geht nur uns und unsre Praxis an; das Schaf, das nichts als „Bäh" und der Esel, der nichts als „Yah" zur Welt zu sagen weiß, sie sagen damit nicht weniger von der Wahrheit der Welt als du mit all deiner Gelehrsamkeit. Mein Lieber, ich muß auf der Stelle aus meiner Konjugation von Beschränktsein die zweite Person Singularis Präsentis Indicativi hersagen, nämlich: Du bist beschränkt, sobald du vom dummen Vieh in der hergebrachten Weise sprichst und ernsthaft meinst, des Menschen Verstandesgrad schließe mehr von Weltbegreifung in sich als der Verstand des Esels etwa, von dessen angeblicher Dummheit die Menschen ja so tausendfach viel zu sagen wissen. Der Esel ist aber nicht dümmer als Esel, wie der Mensch als Mensch ist: er hat seinen Verstand, den Verstand seiner Lebensfürsorge nach seiner körperlichen Organisation, und ist damit genau so gut daran wie wir mit unserm Verstande. Der Esel hat solchen Verstand, wie wir besitzen, nicht nötig, könnte damit gar nichts anfangen, so wenig wie wir mit Eselsverstande; er hat unsre Wissenschaft und unsre ganze Kultur nicht nötig, entbehrt nichts daran. Wenn wir den Eselsverstand mit unserem vergleichen und in Hinsicht auf unsre Lebenszwecke dumm finden, so ist darin eine Dummheit nicht des Esels zu finden*). Würde der Esel ebenso mit uns

*) Der Esel ist aber auch nicht einmal dumm zu finden, wenn man ihn vom menschlichen Standpunkte mit andern hier in Betracht kommenden Tieren richtig, als wirklicher Beobachter

verfahren, so könnte er sagen: dumm wie ein Mensch; denn auch der klügste Mensch könnte auch noch nicht einmal der dümmste Esel sein. Von Klugheit und Dummheit spreche man nicht anders, als wenn man die Individuen derselben Gattung miteinander vergleicht, und als eigentliche Dummheit darf immer nur die mangelhafte Begabung für die Lebensfürsorge bezeichnet werden, wie ich schon oben gesagt habe. — Hier drängt sich uns noch die Bemerkung auf, wie es eigentlich völlig sinnlos ist und zur Beschimpfung wird nur durch die Gedankenlosigkeit und durch die Absicht des Schimpfenden, wenn ein Mensch einen andern Menschen, um dessen Verstand herunterzusetzen, etwa einen Esel oder ein Rindvieh nennt; da jede Gattung von Tieren einen in Hinsicht auf ihre Lebensfürsorge gleich vollkommenen spezifischen Verstand besitzt, so daß sie allesamt durch ihre ganz gehörige Klugheit die Dinge sind, die sie sind. Die zahlreichen Vergleiche mit Tieren, die von den Menschen, in ihrem Hauptbedürfnisse sich gegenseitig dumm zu nennen, beliebt werden, geben im Grunde nur Zeugnis von der gänzlichen Unaufgeklärtheit über Natur und Bedeutung des menschlichen praktischen Verstandes und des in ihm enthaltenen Wissens, indem dasselbe für eine Weltbegreiferei gehalten wird, derengleichen man den übrigen Tieren nur in geringem Grade oder gar nicht zuerkennt. Die gewöhnliche Annahme ist die, daß vom Menschen bis zu den Protozoen hinunter ein gradweise immer niedriger werdendes Bewußtsein existiere; während doch mit Wahrheit nichts andres gesagt werden kann als daß jede Art ein der Lebensfürsorge der Artindividuen entsprechendes habe, und von Weltbegreiferei auch beim Menschen nicht die Rede sein kann. Jeder in sich

---

und als gerechter Urteiler, vergleicht, so sehr er z. B. im gewöhnlichen Urteile durch den Vergleich mit dem Pferde gelitten hat. Man darf nicht vergessen, daß ein Pferd ein Pferd und ein Esel ein Esel ist, trotz seiner uns sich aufdrängenden Ähnlichkeit mit dem Pferde. Er hat auch seine Schönheit für sich: in den Ländern, wo er eine freundlichere Geschichte hinter sich hat und gute Behandliung erfährt, sieht man wahrhaft prächtige und stolze und ganz andere Esel wie bei uns, wo sie freilich depraviert erscheinen durch eine traurige Vergangenheit, und deswegen, ohne Rücksicht auf ihre vielen vortrefflichen Eigenschaften, von der oberflächlichen Menge verachtet werden. Der Esel ist der Jude unter den Tieren. — Übrigens wird er auch von Dresseuren sehr geschätzt, Hachet-Souplet erklärt ihn für intelligenter und für besser belehrbar als das Pferd.

gesetzmäßige Verstand eines jeglichen Lebewesens gilt völlig gleich viel mit einem jeglichen von anderer Art; durch einen jeden Verstand versteht sein Träger zu leben, und keine Art ist weniger vollkommen als die andere. Es ist übrigens nicht die Absicht dieser Bemerkung, das Vokabularium beschränken zu wollen, was ich für einen groß sündhaften Versuch halten würde, zumal wenn es, wie hier, gegen Wörter geht, mit denen die Menschen ihre Meinung so ungewöhnlich deutlich auszudrücken imstande sind. Das ist immer etwas Wunderschönes, wenn die Menschen deutlich reden. Man kann ihnen auch das deutliche Schimpfen nicht verwehren wollen (Jeder muß dürfen, was Alle tun), und wer es nicht anders als mit rindviehischer „Dummheit" und ähnlichem, und wer es nur mit Tiernamen kann, mag mit Tiernamen schimpfen: den Tieren schadet's nicht, und die Menschen verstehen's auf der Stelle. Gerecht und vernünftig aber ist es nicht, und der denkende Mann wird es bleiben lassen, außer etwa einmal in humoristischem Zorne; zumal er ohnehin imstande ist, sich deutlich auszudrücken, auch sehr verständlich zu schelten jenes bessere Schelten, welches immer ohne Scheltwörter ist —: weil es wirkliches Schelten ist aus großem, gerechtem Anlaß, und dann ganz und gar individuell zugepaßt, wobei die Wörtereruption die natürlichste, genau mit der besonderen, nur einmaligen Wirklichkeit gehende ist. Dahinein paßt kein allgemeines Scheltwort — aber die ganze Rede wird, in verbundenen Noten, zu einem einzigen, wahrhaft erschütternden Scheltkunstgesange und wühlt so gewaltig des Sünders Seele um und um, daß er nur schreien möchte: „Berge fallt über mich und deckt mich!" Der strafende Zorn des Erziehers muß solcherart — natürlich nur in den äußerst seltenen Fällen — muß eine Vernichtung sein, worauf dann freilich auch wieder das neu und zu erhöhter Freude Erschaffen unverzüglich zu folgen hat; wer so umzubringen versteht, der versteht auch wieder zu erwecken. Solche Rede des echten großen Zornes in einem rechten und gerechten Manne ist eine der ganz wunderbarsten Leistungen des mündlichen Stils, wie sie, gleichend hierin der Liebesrede, in keiner schriftlichen Fixation wiedergegeben werden kann, sie ist vom allerwunderbarsten Stile, weil ihr Stil der wesentlichste ist: ganz und gar von nichts andrem und alles nur von der Einen Hauptsache, in der Gruppierung der Teile und in der packenden Lebhaftigkeit der Worte der originalste, und wird nicht blos ver-

standen, sondern durchaus auch gefühlt. — Das einzige, wirklich sachlich ganz und gar richtige Scheltwort übrigens, dessen sich auch der Gewissenhafteste ohne jeglichen Skrupel bedienen könnte (wenn er lediglich auf die Richtigkeit sehen wollte — kein liebevoller Mensch wird ein so hartes Wort je gebrauchen) wäre Dummes Ding; denn damit wird recht eigentlich bezeichnet, was bezeichnet werden soll: Du bist ein dummes Ding! nämlich ein Ding, dem es an derjenigen Klugheit fehlt, die zum Dingsein deiner Art erforderlich ist, du kannst ein solches Ding nicht auf die gehörige Weise vorstellen.

Aber die Menschen sind noch unendlich weit entfernt davon, zu verstehen, daß sie Tiere sind, geschweige denn, daß sie sich als Dinge verstehen würden. Sie mit ihrem Wissen! mit ihrer objektiven Erkenntnis und subjektiven Erkenntnis, mit ihrer Erkenntnis des Wahren! Aber mit dem allen ist auch das geringste nicht gesagt —: daß du ein Ding bist, zu welchem dieser innerliche Zustand des Denkens gehört, wovon das Erkennen oder Wissen, soweit es für sich betrachtet wird, einen Teil ausmacht, damit allein ist etwas gesagt. Du meinst wohl: du seist andres und mehr als der Stein und die übrigen „toten" Dinge, weil du von dir dein Wissen weißt und überhaupt deines Denkens inne wirst? von den andern Dingen aber nicht weißt noch glaubst, daß sie denken? Versteh doch endlich: was du denkst und weißt, ist nur von dir, von deinen Beziehungen — so weit dein Wissen reicht, so weit reicht deine Existenz mit ihren Beziehungen, du erfährst mit deinem Denken nichts als nur deine Existenz. Ohne solches Denken wäre deine Existenz weniger als die der „toten" Dinge, nämlich gar nicht, und mit solchem Denken bist du nicht mehr als sie, nämlich auch nur ein Ding — einerlei nun, ob den andren Dingen innerlich ein Denken oder etwas dem entsprechendes Innerliches eigen ist, wie dir, oder ob nicht. Dein Denken und daraus auch dein Wissen dient der Erhaltung dessen, was wir unser Ding und Leben nennen; das ist der Sinn all unsres Wissens und aller unsrer Erkenntnis, und daß dieselbe subjektiv menschlich ist — ja was wäre denn wohl, wenn sie nach dem Verlangen jener Narren nicht subjektiv wäre? was für Erkenntnis wäre wohl transsubjektive Erkenntnis? Da ist ja aller Sinn des Wortes Erkenntnis ganz herausgeflogen. Das Greinen über die Beschränktheit des menschlichen Verstandes bekundet, wie wir gesehen haben, nichts als die große Narrheit der Greiner.

Was das für miserable Rezensenten der Natur sind, die ihr solche Unvollkommenheiten vorwerfen! Ganz vortrefflich vielmehr und gar nicht beschränkt ist unser Verstand und überhaupt unser Denken — auch die letzte und höchste ewige Wahrheit ist uns strahlend hell und klar, und wird uns so noch vor Augen geführt werden, und diese Wahrheit mögen wir Erkenntnis im eigentlichen absoluten Sinne nennen. Wer zweifelt, daß die Wahrheit zu erkennen sei, beweist mit seinem Zweifel, daß er kein Denker ist. Und was unser Denken der Dinge oder unsren Verstand betrifft: so ist ja doch nichts andres von ihm zu verlangen wie das, was er leisten soll und leistet, da er uns so gescheut macht für unsre Lebensfürsorge, wie es erforderlich ist. Unsre wissende Erkenntnis weiß nicht mehr von den Dingen als sie davon weiß — nicht wegen ihrer bejammernswerten Eingeschränktheit, sondern weil nicht mehr zu wissen ist: sie weiß alles was zu diesem, für unser Dingsein erforderlichen Wissen gehört, nichts bleibt uns verborgen, was irgendwie gewußt werden kann; und unser Wissen von den Dingen ist unvollkommen so wenig wie es irgendwo in der Natur eine versteckte Vollkommenheit des Wissens geben kann. Das nun ist eine Haupteinsicht, die aber freilich dem schwächlichen Sinciput unsrer in ihren Fiktionen bornierten Volksmetaphysiker nicht einwill, die statt dessen immer wieder das, was bloßes Wissen des Egoismus ist, und was nur als dieses unser egoistisches Wissen für unsre Existenz, zu ihrer Selbsterhaltung und Selbstbehauptung einen Sinn besitzt, die dies immer wieder verwechseln mit einem freien Wissen und absolut gültigen Erkennen von Dingen und vom Wesen der Dinge; da es doch den Unsinn eines derartigen Erkennens gar nicht geben kann und an den Dingen nichts weiter zu erkennen ist; sie haben kein Wesen und kein An-sich. Dinge sind relativ, aber auch wirklich relativ und nichts als relativ und gar nicht absolut. Sie aber bleiben bei ihren absoluten Dingen, von denen wir eine relative Erkenntnis besäßen, und die nennen sie dann noch obendrein eine subjektive Erkenntnis und eine beschränkte, womit sie ganz und gar den Sinn und die Bedeutung der Erkenntnis verwirren und sich, mit dieser Torheit, ausdrücklich in Worten oder unausdrücklich, auf die dazu gehörige Torheit berufen, wonach es eine weniger beschränkte oder eine gänzlich unbeschränkte Erkenntnis gäbe, und damit den menschlichen Verstand verlästern.

17. *Zuerst* war es die Religion, ganz besonders die christliche Religion, die sich so gegen das Denken versündigte, als wäre es nicht richtig damit, und als gäbe es noch ein Oberdenken, welches erst das richtige wäre, von welchem richtigen Oberdenken sie eine Probe gaben, indem sie das erweislich Verkehrte unsres Denkens, mit dem Namen der Glaubenswahrheit belegt, für dieses richtige Oberdenken ausgaben; von solcher Art wären die Gedanken des Gottes, an denen auch ursprünglich der Mensch teilgehabt hätte, doch habe er sich durch die Erbsünde selber um diesen Vorzug gebracht.*) Diese scheußliche und allerwider-

*) Durch unsrer ersten Eltern peccatum originale ist nicht etwa nur der Tod als Strafe in die Welt gekommen: zur Verschärfung der Strafe für jene Sünde Adams und Evas hat der Gott dem Menschengeschlechte den ursprünglich vollkommenen Willen und gleichfalls das ursprünglich vollkommene Wissen in Grund und Boden hinein verdorben. Nun haben wir's weg Beides, die Sittenlosigkeit und die Dummheit, und sind allesamt so entarteten Gemüts, daß wir endlich gar sterben müssen! Die Sterblichkeit gehört, nach der theologischen Naturkundigkeit, gar nicht eigentlich zum Menschen, nicht zur reinen, sondern zur verderbten Natur der Menschen. Übrigens war Adams Unsterblichkeit nicht etwa das Non posse mori, was nur Gott eignet, sondern das Posse non mori (Augustin. Civ. D. XIII, 23), d. h. er hätte, wenn nicht die Sünde gewesen wäre, ewig leben können; die Menschen hatten im Paradies „eine gewisse Unsterblichkeit, d. h. die Fähigkeit, nicht zu sterben, aber diese Fähigkeit war nicht unsterblich, weil sie sterben konnte, so daß die Menschen nur vermochten, nicht zu sterben (Anselm v. Canterbury, Cur Deus homo I, 18)". Auch Adams Wille war zuerst frei, ebenfalls nicht etwa als ein Non posse peccare, sondern als ein Posse non peccare: „dieselb natürlich freyhait was anfancklich im paradis voellig vnd vnuersert, nit allain etwas zuoerwellen, sonder auch zeuolziehen jhenes, das der will erwelt. Also ist in adams willen gestanden, gottes gepot zehallten oder zeübertreten vnd dasselb mit werchen vngejrtt zeuolziehen (Tewtsche Theologey des Berthold von Chiemsee XXXVII, 1)." Und desgleichen war Adams Wissen zuerst allumfassend und mangellos. Wehe ihm, wehe uns allen! Wenn er doch nur nicht jenes unglaublich schädliche Obst genossen hätte! — Die abgeschmackteste aller Schicksalstragödien wäre unmöglich gewesen.

Daß Adam anfänglich in jeder Hinsicht vollkommen gewesen sein mußte, wird jedem Gläubigen selbstverständlich sein. Die Gründe dafür mag uns das Buch Kusari (I, 95) des Jehuda halevi angeben (die Quelle der häufigen Schilderungen bei den Kirchenvätern ist wohl Philons Mosaische Schöpfungsgeschichte ed. Mangey p. 32 sq.): „Adam war vollkommen, ganz unbedingt, denn was ließe sich sagen gegen die Vollkommenheit eines Werkes, herrührend von einem höchstweisen und allmächtigen Bildner, geformt aus einem Stoffe, den er sich ge-

philosophischste Meinung von dem ruinierten Verstande der Menschen hatte sich in den Patres und Scholastikern festgesetzt, und saß denn auch fest in dem Erzscholastiker, in dem großen Unphilosophen und Misosophen Immanuel Kant, der mit seiner

---

wählt, zu einer Gestalt, die ihm wohlgefiel, ohne Hinderung weder durch die Beschaffenheit des väterlichen Samens noch des mütterlichen Blutes noch der Ernährung, der Gewöhnung in den Jahren des Wachstums und der Kindheit, des Wechsels von Luft, Wasser, Erdreich; er wurde geschaffen wie einer, der seine Jünglingsjahre vollendet hat, und der vollendet ist an Gestalt wie an Seele." Was aber bei einem Jehuda halevi immerhin noch mit dem Geschmack des Dichters herausgebracht wird, das ist bei den gewöhnlichen jüdischen und christlichen Religionsleuten ausschweifend und wüst abgeschmackt, ist dies selbst da, wo es seinen poetischen Ursprung nicht verleugnen kann: weil es wörtlich wirklich genommen wird. Eine im Grunde schöne Dichtung ist ganz gewiß z. B. das von Adams Größe: wenn er lag, reichte er vom einen Ende der Welt bis an das andre, und wenn er stand, bis an das Firmament des Himmels, so daß die Engel sich fürchteten und sprachen: es sind nun zwei Götter; darauf, nachdem er gesündigt hatte, legte Gott die Hand auf ihn und machte ihn klein bis auf hundert Ellen. Alles hingegen, was von seinem vollkommenen Verstande, von seiner Weisheit und von seinen Büchern und Gedichten erzählt wird, ist ganz dumm. Anführen will ich aber noch eine Vision der Antoinette Bourignon wegen der merkwürdigen Richtung der schwärmerisch poetischen Phantasie, die darin angetroffen wird. Es zeigte ihr nämlich Gott „im Geiste, ohne Beihülfe der leiblichen Augen, welche unter der Last einer so großen Herrlichkeit hätten erliegen müssen, den Adam, den ersten Menschen, dessen Körper viel reiner und durchsichtiger als das Kristall und so zu sagen ganz leicht und flüchtig war, in welchem und durch welchen man die Gefäße und Ströme des Lichtes sah, das von innen und von außen durch alle seine Schweißlöcher und Adern rann und in denselben alle Arten des Flüssigen von den allerlebhaftesten und durchsichtigsten Farben, nicht allein von Wasser und Milch sondern auch von Luft, Feuer und andern, herumtrieb. Seine Bewegungen gaben einen wunderwürdigen Wohlklang von sich; alles gehorchte ihm, nichts widerstand ihm, und nichts konnte ihm schaden. Er war von einer viel größeren Leibesgestalt als die jetzigen Menschen: die Haare waren kurzkraus, schwärzlich, die Oberlippe mit einem kleinen Barte bedeckt, und anstatt der viehischen Glieder, die man nicht nennt, war er so beschaffen wie unsere Körper in dem ewigen Leben wiederhervorgebracht werden sollen und wovon ich nicht weiß, ob ich es sagen darf. In dieser Gegend befand sich der Bau einer Nase von gleicher Gestalt wie im Gesichte, und hier war eine wunderbare Quelle des unvergleichlichsten Wohlgeruchs; von da sollten auch die Menschen entspringen, deren erste Anfänge er alle in sich hatte, denn es befand sich in seinem Bauche ein Gefäß, worin kleine Eier gezeugt wurden, und ein anderes Gefäß mit einem Safte angefüllt, welcher diese Eier fruchtbar machte. Und sobald der Mensch in der Liebe seines Gottes feurig wurde, so verursachte die

Behauptung von der Unerkennbarkeit der objektiven Beschaffenheit der Dinge die Verstocktheit und Finsterkeit seines Volkskopfes beweist, und daß von der Natur und Bedeutung des praktischen Verstandes und seines erkennenden Wissens niemals eine Ahnung in ihn gefallen. Indem er von unsrer subjektiven Erkenntnis der Dinge spricht, bleibt ihm stets die Hauptsache die objektive Erkenntnis der Dinge an sich — nun, wir wissen, wer ihm so objektiv zu erkennen vermag: sein Gott, der erkennt alle die Dinge an sich, der erkennt völlig unumschränkt, und auch er selber, Kant nun schon lange, seitdem er zu seinem Gotte und zu dieser Erkenntnis hingelangt ist „durchs Sterben". Hat der einen Begriff vom menschlichen Denken der Dinge, vom innerlichen Bewußtsein unsres körperlichen Zustandes, der da solcherart meint, er würde die Dinge am besten verstehen, wenn er vom menschlichen Körper losgekommen wäre! und der sich hier nur darauf präpariert, beim Gotte, in jener Welt, weise zu werden? (und diese Weisheit besteht ihm in der Erkenntnis der Dinge!) Hier gibt es nur die Fragen, dort die Antworten, — ganz gewiß, es wird ihm Alles erklärt werden, wenn er nur immer glaubt wie Lilienthal (vgl. S. 440)! O wir wissen längst, daß Kant allein darum dem Menschen die subjektive Erkenntnis zuschreibt, um „Platz zum Glauben zu bekommen". Er spricht von der Subjektivität unsrer Erkenntnis und von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich wie der Fuchs von den Trauben: er glaubt sehr wohl an die Süßigkeit der objektiven Erkenntnis von Dingen

---

Begierde, in der er sich fand, es möchte doch auch andere Kreaturen geben, welche diese große Majestät loben, lieben und anbeten sollten: daß dieser Saft in eines oder in einige von diesen Eiern mit einer unbegreiflichen Wollust ausfloß, und dieses befruchtete Ei ging einige Zeit danach durch diesen Gang, in Gestalt eines Eies, von dem Menschen und brütete kurz darauf einen vollkommenen Menschen aus. Auf diese Art wird in dem ewigen Leben eine heilige und unendliche Zeugung sein, eine ganz andere als welche die Sünde, vermittelst des Weibes, eingeführt hat, das Gott von dem Manne bildete, indem er aus den Lenden Adams dasjenige Gefäß nahm, das die Eier in sich faßte, welches das Weib jetzt besitzt und in welchen die Menschen noch jetzt in ihr, nach den neuen Entdeckungen der Zergliederungskunst, geboren werden. Der erste Mensch, welchen Adam durch sich allein, in seinem Stande der Herrlichkeit, hervorbrachte, wurde von Gott zum Throne der Gottheit erhoben und zum Werkzeuge erwählt, durch welches sich Gott den Menschen in Ewigkeit mitteilen wollte. Dieses ist Jesus Christus, der Erstgeborene nach der menschlichen Natur, Gott und Mensch zugleich."

an sich. Was ist das überhaupt für eine Alfanzerei von Dingen an sich, die unerkennbar sein sollen — wenn sie dies sind, wie kommt er denn zum Wissen von ihnen? Wenn sie unerkennbar sind, so daß sich nichts von ihnen prädizieren läßt (und er quält sich doch unendlich um den gründlichen Erweis davon), so darf man auch ihre Existenz nicht prädizieren, denn was keine Prädikate hat, das ist nichts, das existiert nicht, es ist wahrhaft negativ. Aussagen aber, daß es als existent denkbar sei und sogar noch obendrein ganz bestimmtes Bewirken von ihm aussagen, wie Immanuel Kant doch von seinem intelligiblen Noumenon tut so lustig als wär's Phänomenon (es wirkt ja nach Kant den freien Willen in uns), das heißt gewaltig positiv von ihm aussagen. Es ist auch nicht als Noumenon wirklich denkbar, denn Noumenon heißt Gedankending, und das soll sein das Ding, wie es unabhängig von unsrer Art, die Erscheinungen, Phänomene zu denken, unabhängig von unsrem Denken anschaulicher Vorstellungen oder der phänomenalen Merkmale soll gedacht werden können: wir können aber eben nichts als unsre anschaulichen Vorstellungen denken, die wir denken müssen, so weit wir überhaupt denken, können nicht aufhören zu denken und dennoch denken; und nur wer meint, daß der Gedanke noch etwas andres wie anschauliche Vorstellungen denken könne, nur der kann von solchem Gedankendinge reden. Unsre Gedankendinge sind allesamt Phänomena, sind alle relativ und betreffen allesamt Dinge von relativer Art, nämlich Vorstellungen verbunden mit Sensationen; auch die Begriffe betreffen Vorstellungen verbunden mit Sensationen, da sie Inbegriffe von Vorstellungen in der Erinnerung sind, verbunden mit der sensitiven Erinnerung. Gedankendinge aber oder unerkennbare Dinge an sich, auch wenn man sie hochschwülstig-sinnlos Noumena nennt, was das für Dinge sein mögen? das wissen wir nicht — die Alten hatten die Einzeldinge φαινομενα und die Begriffe νοουμενα genannt, aber an solchen Mißbrauch, wie Kant mit diesen Wörtern trieb, indem er damit seine Erscheinungen oder Scheindinge und seine unerkennbaren Dinge an sich bezeichnete, hat niemand gedacht, und sollte in Zukunft niemand weiter denken. Die unerkennbare Welt der Dinge an sich, dieser wahrhaften Undinge, ist genau so sinnlos wie die objektiv erkannten Dinge sind; im Einen wie im Andern wird unser Objekt des Denkens im praktischen Ver-

stande, wird das relative Ding verlassen, und indem von unsrem subjektiv erkannten Phänomenon behauptet wird, es liege ihm ein Noumenon zugrunde, haben wir alles wieder nach der alten Konfusion vor uns, die das Relative zum Absolutum hypostasiert.

Oder wie? — — — können, müssen wir nicht am Ende dem Kantischen Ding an sich noch in ganz andrer Weise auf den Grund kommen? so daß wir genötigt werden, dieses Ding an sich für etwas völlig Andres zu nehmen, als wofür es genommen wird, nämlich gar nicht für das Absolutum. Das wäre doch wohl sehr der Mühe wert, dem nachzugehen, wenn das zu finden wäre? Und es ist wirklich so. An dieses Ding an sich als an das Absolutum brauchen wir uns tatsächlich bei Kant nicht zu halten; denn Kant hat sich nicht daran gehalten. Wo es sich wirklich um seine allerletzte Meinung handelt, hat er sich daran nicht gehalten, da kommt es bei Kant ganz vollkommen wieder hinaus auf den populären Glauben an die Dinge und an den Gott, da zeigt es sich, daß er im Grunde ganz genau in der gleichen Weise an die Dinge glaubt wie alle Andern glauben. Nur natürlich, daß er sich's scholastisch zurechtmacht. Er tut dies, indem er das Böseste des Volksaberglaubens von den Erscheinungen der Dinge auf das Ding an sich überträgt; daher ist es, daß bei ihm die Freiheit aus dem Ding an sich kommt, und von daher in unser Ding als Erscheinung mit seiner Naturnotwendigkeit sich hineinvermengt: **dieses Ding an sich und das Ding als Erscheinung gehören zusammen und machen zusammen genau das gleiche Ding aus wie es im populären Glauben besteht,** wo ebenfalls dem übrigens dinglichen Menschen die undingliche Freiheit innewohnt. Kant glaubt sehr wohl an die Realität der Dinge, wie alles Volk daran glaubt — er hat nicht umsonst so heftig den Vorwurf des Idealismus abgestritten, und es hilft nichts, daß Schopenhauer und nach ihm heute nun sämtliche Professoren trotz Kants energischer Beteuerung ihn dennoch zum Idealisten stempeln — und zwar glaubt er auf die Weise an die Realität der Dinge wie alles Christenvolk seiner Zeit daran glaubte: die reale Dinglichkeit, die dingliche Substanz ist durch den Gott erschaffen. Ist es aber so, ist der Gott der Erschaffer der dinglichen Substanz, ihres naturnotwendigen Teils und ihres freien Teils, der Phänoma mit ihrer naturnotwendigen

Kausalität und der Noumena, der Dinge an sich mit ihrer freien Kausalität —: dann ist der Gott allein das Absolutum, und mit dem Ding an sich als dem Absolutum ist es gar nichts!!! Das heißt — ich will deswegen nicht bestreiten, daß Kant nicht das Ding an sich das Absolute sein ließ und seine Termini davon in diesem Sinne gebrauchte, denn das liegt ja vor Aller Augen, daß er dies allerdings tat: aber nach allem von mir Gezeigten sollte ebenfalls vor Aller Augen sein, wie bei Kant immer die begrifflichen Ungeheuer mit ihren Vorderfüßen ineinanderstehen, sich zu morden; und so viel ist gewiss, wo er es streng mit sich genommen hat, d. h. wo es sich um das Bekenntnis seiner eigentlichsten Meinung handelt, da verläßt ihn seine ganze terminologische Besinnung vom Ding an sich, und in der Angst vor dem orthodoxen Glaubensgotte gilt das Ding an sich keinen Pfifferling als Ding an sich und ist sehr weit entfernt davon absolut zu sein, sondern wird kleinlaut gläubig zusamt dem Ding als Erscheinung, mit welchem es dann also das eine gewöhnliche populäre Ding ausmacht, dem Gotte, dem einzig wirklich absoluten Absolutum und seinem Schöpfer, als das Geschaffene gegenübergestellt. Zum Beleg diene vorläufig die folgende Stelle aus der Kritik der praktischen Vernunft, 1. Ausg., S. 180: „Wenn man uns nämlich auch einräumt, daß das intelligibele Subjekt in Ansehung einer gegebenen Handlung noch frei sein kann, obgleich es als Subjekt, das auch zur Sinnenwelt gehörig, in Ansehung derselben mechanisch bedingt ist, so scheint es doch, man müsse, so bald man annimmt, Gott, als allgemeines Urwesen, sei die Ursache auch der Existenz der Substanz (ein Satz, der niemals aufgegeben werden darf, ohne den Begriff von Gott als Wesen aller Wesen, und hiemit seine Allgenugsamkeit, auf die alles in der Theologie ankommt, zugleich mit aufzugeben), auch einräumen: die Handlungen des Menschen haben in demjenigen ihren bestimmenden Grund, was gänzlich außer ihrer Gewalt ist, nämlich in der Kausalität eines von ihm unterschiedenen höchsten Wesens, von welchem das Dasein des erstern, und die ganze Bestimmung seiner Kausalität ganz und gar abhängt." Mir ist den Augenblick keine bessere Belegstelle zur Hand, obwohl es ihrer genug gibt und auch z. B. eine (die ich aber für jetzt nicht auffinden kann — ein Kantianer kommt vielleicht meiner Unkantnis zu Hülfe und weist mir gütigst jenen wunderschönen Satz nach), wo es geradezu heißt,

die Dinge an sich seien von Gott erschaffen. Doch genügt auch diese Stelle, um zu erweisen, was ich sagte: daß Kant, wo es ihm recht Ernst ist, die Schmelzung von intelligiblem Noumenon und Phänomenon (dieses Beides zusammen wird in der soeben angeführten Stelle Substanz genannt) wie das Ding, genau im Sinne der profanen Betrachtungsweise auffaßt, und zwar ganz nach der gewöhnlichen theologischen Betrachtungsweise, wie ich ebenfalls schon sagte, und was uns denn auch von dem großen modernen Volks- und Kirchenlichte nicht weiter Wunder nehmen kann. Es kommt Alles ganz unbezweifelbar so heraus, wie ich gesagt habe: unsre subjektive Erkenntnis der Dinge, das ist die beschränkte Erkenntnis des Menschen; und die objektive Erkenntnis der Dinge, das ist die unbeschränkte Erkenntnis des Gottes. Die Dinge sind real, so weit es anständig ist, sie dem Gotte gegenüber real zu denken; denn der Gott allein ist das absolut Reale. Die Dinge, das sind die von dem Gotte geschaffenen, der sie vollkommen erkennt als Noumena oder Dinge an sich, die wir nur unvollkommen erkennen als Phänomena. Der Gott allein ist das wahrhaft Absolute — die Dinge an sich sind nicht absolut! — Wer immer noch bezweifelt, daß ich dies im Namen und im Sinne Kants, als sein ganz allein gültiger Ausleger, sage, der soll nun völlig niedergeschlagen werden durch dieses Letzte, Stärkste: daß Kant immer von den Dingen an sich im Plural redet! Das Absolutum ist doch wohl nur Eines? Wären aber die Dinge an sich, die Noumena, absolut, so wäre so viel Absolutes wie Dinge, wie Phänomena sind; wobei wir denn hier wieder einen Blick tief und schaudervoll in die Kantische Philosophenseele tun können —: das also war das Tiefsinnige, was dieser Mann begriffen hatte von der Relativität des Dingseins, daß er meinte, ein jedes Ding für uns hätte sein Ding an sich! Denn dies war doch tatsächlich sein Standpunkt mit seinen einzelnen Dingen und einzelnen Dingen an sich; er weiß doch so gar nichts von der Einheit der bewegten Dinglichkeit, von der Einheit aller Dinge der Welt durch die Bewegung. Kommt denn nicht eben soviel an auf das was einer nicht gesagt hat, wie auf das was einer gesagt hat? und wenn bei einem, so beim Philosophen, der für einen Systematiker will genommen werden. Ganz verbohrt muß man sein, wenn man nicht zugibt, daß Kant mit seinen Dingen an sich im Plural täppisch genug hineingeplumpt und sich unrettbar ins Protokoll geliefert hat.

Aber trotz alledem — es soll Keiner niemals verzagen; und ich habe schon angedeutet, warum selbst in unsrem Falle nicht. Wer nun ganz zu Boden liegt und rufen muß: „Wo ist das Absolute des Kantischen Dinges an sich? es ist aus!" — der stelle sich wieder auf seine Füße, habe guten Mut und rufe: „Nein, es ist nicht aus, das Kantische Ding an sich ist das Absolute!" Nur getrost so; wir haben es mit Kant zu tun. D o c h ist das Ding an sich absolut. Daß Kant tatsächlich das Ding an sich als das Absolute (ὄντως ὄν) hingestellt hat, das ist schon erwähnt worden, und daß es damit seine Richtigkeit hat, brauche ich wohl nicht erst zu beweisen — ich meine hier natürlich dasjenige von seinen Dingen an sich, welches unsren Erscheinungen der Dinge soll zum Grunde liegen: denn Ding an sich heißt ihm auch der Gott (über dessen Erscheinungen wohl auf die Bibel, die Heiligen und die Mystiker à la Swedenborg verwiesen werden muß), — und schon allein, daß er Beides „Ding an sich" nennt ist Beweises genug, daß er jedesmal Absolutes versteht; denn unter dem Gotte versteht er ganz gewiß das Absolute. Es haben auch sämtliche echte Kantianer sein Ding an sich für das Absolute genommen, so ausschließlich, daß die meisten sogar den Gott gänzlich bei Seite ließen, wahrscheinlich, weil er doch nur ein Postulat ist; obwohl ich nicht wüßte, was denn wohl sein Ding an sich andres sein mag: auf dem rechtlichen Wege seiner Anschauungsformen und Kategorien ist er sicherlich nicht dazu gekommen — es ist in der Tat das Postulat des abergläubischen Volksdenkens in ihm! Der allerwaschechteste Kantianer, der sich nicht etwa nur so, gleich vielen Andern, aus Unfähigkeit und Faulheit von Kant huckepack tragen ließ, sondern der wirklich in bewundernswerter Einstimmigkeit mit dem Meister all dessen Verkehrtheit und Widerspruch genau nachdenken konnte, welche er alsdann seiner eigenen Philosophie antat, der Dame quittengelb mit rosigen Wangen, also Schopenhauer — Schopenhauer faßt ebenfalls das Ding an sich als das Absolute auf, nur daß er es bekanntlich keineswegs für ungreifbar erklärt, vielmehr behauptet, es unmittelbar in sich selber, im Willen, ergriffen zu haben. Genug, daran kann kein Zweifel bestehen: Kant meint mit dem Ding an sich das Absolute! Aber auch daran kann kein Zweifel bestehen: Kant meint mit dem Gotte das Absolute! Und daran ebenfalls bleibt jeder Zweifel ausgeschlossen: Kant meint mit

dem Gotte ein andres Exemplar Absolutes, ein andres Absolutes, nicht dasselbe Absolute wie mit dem Ding an sich! Ja, den Kantianern ist schwer zu raten — nein, leicht ist es, ihnen zu raten, wenn das überhaupt nötig ist. Es scheint aber gar nicht, daß sie eines guten Rates bedürfen. Ich habe niemals gelesen noch gehört davon, daß sich die Kantianer mit solchen Kleinigkeiten ihre Köpfe anstrengen, wie ich sie hier in meinen Kollegien über Kant, und sogar wie Hauptsachen, vorbringe; und die Baumschulen des Kantianismus, von denen immer mehr angelegt werden, blühen allesamt wunderbar. Es geht mit dem Kantischen Philosophieren trotz allen Hauptsachen, überhaupt trotz allem Sachlichen. Sollte nun aber dennoch den Kantianern, indem sie sich einmal aus der Höhe ihrer Spekulation herablassen, eine sachliche Erwägung widerfahren, und sollten sie, in Zukunft vielleicht einmal, bedenklich werden z. B. in Hinsicht auf das hier besprochene Kantische Absolute, so haben sie es ja gerade als Kantianer sehr leicht. Wenn sie nur wirkliche Kantianer sind und es machen, wie Kant es gemacht hat. Wem von ihnen es denn doch zu ungeheuerlich dünken sollte, das Ding an sich vom Gotte, also ein Absolutum von einem andern Absolutum erschaffen sein zu lassen und damit das bisherige souveräne Absolutum zu einem Unterabsolutum zu degradieren (obwohl mir kein Zweifel bleibt, daß dies Kants wahre christliche Herzensmeinung ist, die man namentlich deswegen verkennt, weil man niemals Kant nach dem Ganzen seines Philosophierens und seiner Persönlichkeit nimmt, weil man den Hauptzug seiner großen Furcht Gottes und seiner Heiligkeit nicht gebührend in Anschlag bringt — doch habe ich dies im Zwischenspiel getan und ihm damit endlich doch noch Unterkunft verschafft unter den Sakrosankten, eben noch zur rechten Zeit, bevor es für derlei überhaupt zu spät wird), — welchem Kantianer also das eine Absolutum vom andern nachträglich erzeugt nicht zusagen sollte, dem steht es ja selbstverständlich auch frei, sich an Kants Nebeneinander des Absolutums Ding an sich und des Absolutums Gott zu halten. Bei Kant ist das Liebliche und wahrhaft Großherzige gerade dies, daß man sich immer halten kann, woran man will, an das Eine oder an das gegenteilige Andere, und die Einen halten sich denn auch an das Eine und die Andern an das Andre; nur ich halte mich stets gern an Beides, aber ich bin ja auch kein Kantianer und darf mich also an das Sachliche und an die Resultate halten,

auch an die Resultate bei Kant, welches seine Widersprüche sind, und die Widersprüche sind die Löcher, durch die wir den eigentlichen, den echten Kant erblicken, den Professor des gesamten Volkes auf dieser Erden, den in der Vergrößerung ganz deutlich erkennbar gemachten Schneidepunkt sämtlicher Widersprüche in den Volksköpfen, den allerprofessoralsten Widerspruchdenker und amphoteroglottischen Sprecher, von dessen Leistungen, in einer jeglichen Leistung die Mischung aus totfeindseligen Elementen und die Herkunft dieser Mischung aufzudecken unerläßlich mit zu meiner Aufgabe gehört. Auch von seinem Ding an sich mußte gesprochen werden, und es wird dadurch meinen Lesern Einiges aufgegangen sein. Ich hoffe, sie vergessen es nicht wieder. Dies wird um so weniger möglich sein, je besser sie es zusammenhängen mit dem Übrigen, was uns vom Kantianismus bereits erschlossen ward, in Hinsicht auf Einzelheiten wie auch vom charakteristisch Allgemeinen —: diejenige Philosophie, mit welcher Immanuel Kant sein Ding an sich erzeugte, hatte von jeher immer nur den lieben Gott als ihr wahrhaft geliebtes Ideal im Herzen getragen, während Immanuel Kant, wie schon sein Plural der Dinge an sich und auch seine intelligible Freiheit in den Dingen beweisen, sehr stark mit seinen Gedanken bei dieser empirischen Welt der Dinge engagiert war, und so wurde denn diese Substanz des Dinges an sich produziert — gleich dem Kinde Otto der Wahlverwandtschaften — ein aus einem doppelten Ehebruch erzeugtes Kind. Wir werden uns ein andres Mal weiter mit Immanuel Kants kleinem Otto, diesem Wunderkinde mit der doppelten Ähnlichkeit, zu beschäftigen haben: hier ist es genug an dem hier Gesagten, was also auch nicht etwa den Kantianern gesagt sein soll, auch sogar nicht einmal denjenigen, die statt des Mischabsolutums aus Gott und Ding die Absolutumszwillinge Gott und Ding wählen. Ich bin weit entfernt davon, den Frieden dieser erhabenen Leute stören zu wollen etwa mit der Anfrage, ob wohl die Meinung von den beiden unabhängigen Absolutümen weniger absurd ist wie jene von der Erzeugung des einen durch das andre? Ich sage immer des Einen, des Dinglichen? obwohl, nach dem oben Gezeigten, so viele dingliche Absolutüme angenommen werden müßten wie es Erscheinungen von Dingen gibt, wie vom Gotte ursprünglich erschaffen worden sind — ich weiß nicht, wie viele: Gott der Herr hat sie gezählet, daß auch keins von ihnen fehlet;

und es ist hier auch ganz gleichgültig, ob Kant ein unendliches Substanzenvolksgewimmel oder ob er nur zwei Substanzen angenommen hat: er hat auf jeden Fall mehr als eine Substanz angenommen. Ich aber meine mit Spinoza, daß unmöglich eine absolute Substanz von einer andern hervorgebracht werden könne, und daß es nicht mehr als Eine absolute Substanz geben könne; und ein Denker ist nur dadurch ein Denker, daß er das Eine Absolute als absolut zu denken vermag. Und zwar scheint mir dies die Hauptsache des Denkers zu sein, worin ich aber Kant so miserabel wie nur möglich finde. Er ist nichts weniger als sich klar über diese Punkte, nicht über den ersten und zweiten und auch nicht über den dritten: denn wo er den Gott das Absolutum sein läßt, da sagt er von ihm (ebenso wie von dem toten Menschen), daß er absolut klug sei und das objektive Wissen von den Dingen besitze. So ohne allen Schimmer von dem war er, was Wissen denn eigentlich ist und wo es angetroffen wird, und daß absolute Erkenntnis nicht Erkenntnis von Dingen ist! und angenommen nun, daß Kant wirklich kein andres Absolutum gemeint hat wie den Gott, und zugegeben, daß man mit dem Namen Gott das Absolute bezeichnen mag (was wir nicht mehr mögen, weil das ursprünglich allerherrlichste Wort Gott durch die Jahrtausende hindurch heruntergewürdigt ward —: wo wir von Gott gesprochen hatten, haben sie ihn zum Götzenscheusal gemacht und den heiligen Namen zum Schanddeckel, der denn nun also gänzlich dem Aberglauben verfallen ist; weswegen auch Spinoza ihn zwar gebraucht, aber nicht ohne die allerdeutlichste Bestimmung des Sinnes, den er damit verbindet), zugegeben jedoch, daß man Gott mit dem Absolutum identifiziert — aber dann so wie Kant das Absolutum absolut sein zu lassen! so ohne jegliche Gewissensregung (in dem ganzen langen Leben dieses Philosophen keine einzige) das Absolute derartig plump und sinnlos menscheln zu lassen! Wenn es ein Gott wäre, würde ich diese Aussage Gotteslästerung nennen — Klug wie der Gott hat noch weniger Sinn als Dumm wie ein Esel.

Wir unsrerseits verwahren uns sehr energisch dagegen, daß uns die christlichen Kindergedanken und Ammenmärchen in die Philosophie hineingetragen werden und halten es vielmehr mit jenem Griechen, der da erklärte: was man ihm von den Göttern erzählt habe, schäme er sich wieder zu sagen. Wir verwahren

uns sehr energisch, eben so sehr wie gegen die objektive Erkenntnis so auch gegen die subjektive Erkenntnis und die Unerkennbarkeit der objektiven Welt. Das ist Unsinn und Versündigung am Denken. Jener andern Behauptung von den Antinomien, die Kant aufgestellt hat, steht diese seine Behauptung vom Unvermögen des Denkens zu objektiver Erkenntnis würdig zur Seite, wodurch das Denken nicht minder, nach völliger Entstellung seiner Natur und Aufgabe, gelästert und geschändet wird. Wer solchen Himmelunsinn wie vollkommene Welterkenntnis vom Denken verlangt, der mag nachher greinen, daß es unvollkommen sei, und lauern und hoffen, daß es dereinst vollkommener werde. Solche Unzufriedenheit des Menschen bezeugt, wie so manche andre Unzufriedenheit und wie im Grunde jede Unzufriedenheit, Mangel an denkendem Verstande und ist auf jeden Fall gänzlich unphilosophisch. Dies ist das Siegel, woran der Philosoph auch von außenher schon erkannt wird: die Gewißheit im Positiven und die Zufriedenheit. Der Philosoph ist der Freund, der glückliche Liebhaber der Wahrheit, nicht aber ihr unglücklicher Krittler und Bezweifler; er ist glückselig. Er gelangt zum Glücke, indem er denkend dem Wirklichen nachgeht, oder was dasselbe ist: weil er wirklich denkt; denn alles wirkliche Denken ist, wie ich schon sagte, Denken des Wirklichen, durchaus auch und in Allem dem Gange des Wirklichen folgend. Deswegen, wer mit dem Wirklichen unzufrieden sich erweist und die Möglichkeit der Wahrheit bezweifelt, zeigt damit an, daß sein Denken sich im argen Mißverhältnisse und Gegensatze befinde zum Wirklichen, oder daß er dem Nichtwirklichen seiner närrischen Einbildung folge. Der Denkende ist sehr zufrieden mit dem Denken, auch mit dem praktischen, und findet es überaus vortrefflich, weil er es für das nimmt, was es ist, so wie er auch findet, daß ein Fisch ein Fisch ist, und nicht klagt, daß ein Fisch ein höchst unvollkommener Vogel oder eine höchst unvollkommene Chimäre sei; und der Denker, so wie er überhaupt zufrieden und glücklich ist, so ist er auch glücklich und zufrieden mit dem intellektiven Denken oder Wissen, trotzdem dieses naturnotwendig gebunden ist an die Bewegung unsrer dinglichen Existenz und zu dieser hinzugehört und gar nicht frei in uns herumspielt als eine Weltzuguckerei und Welterkennerei.

18. Hat man sich nun wohl zu Herzen genommen alles, was bisher gegen das objektive Erkennen und gegen das subjektive

Erkennen gesagt worden ist, so mache man sich demnächst des weiteren deutlich, was allerdings in dem Früheren schon eingeschlossen liegt — aber das Folgende, damit wir unsre Sache gegen das Wissen als vermeintliche Weltzuschauerei und Welterkennerei auf das Kräftigste führen können, verlangt die allerdeutlichste Entwicklung davon: davon nämlich, daß die subjektiven Erkenner ganz ebenso wie die objektiven Erkenner Dualisten sind. Es besteht in dieser Hinsicht kein Unterschied zwischen den beiden. Die Klage über die Subjektivität unsrer Erkenntnis oder, was durchaus dasselbe ist, über das Nichterkennen der objektiven Beschaffenheit der Dinge steht völlig so auf dem Boden des rohen Dualismus von Leib und Seele wie die Meinung von dem Erkennen der objektiven Weltbeschaffenheit; denn der Dualismus von Seele und Dingen bleibt bestehen, ob ich nun der menschlichen Seele Klugheit genug zuschreibe, die Welträtsel, die sie aufgibt, tatsächlich lösen und die Welt der Dinge außerhalb unsres Denkens als ein Weltzuschauer und Weltversteher auch wirklich in ihrer undinglichen Gedankenwelt wiederholen zu können, oder ob ich sie zwar zum Fragen für klug genug, aber zum Antworten für zu dumm erkläre und die objektive und unbeschränkte Erkenntnis, wer weiß wohin? verlege, jedenfalls doch also sie für Etwas ausgebe, was gehörig und eigentlich zu fordern ist. Die bloße Frage nach der objektiven Erkenntnis der Dinge schließt die Anerkennung einer derartigen objektiven, das heißt: freien und undinglichen Erkenntnis der Dinge ein, bleibt also bei jenem alten Dualismus von Denken und Dingen, wobei das Denken als etwas von den Dingen völlig Verschiedenes und Unabhängiges angenommen wird; und überdies zeigt sich der Dualismus in der subjektiven Erkenntnis ja auch schon darin, daß diese, unbeschadet ihrer Subjektivität, doch ebenfalls als eine Erkenntnis des freien undinglichen Denkens behauptet wird. Deswegen bestreite ich ja gerade sowohl die objektive wie die subjektive Erkenntnis, erstens weil bei Beidem die Dinge als absolut wirklich vorausgesetzt werden (Kants intelligibles Ding an sich bildet zusammen mit dem Dinge als Erscheinung das eine absolute Ding), während doch in Wahrheit den Dingen keine andre als die relative Wirklichkeit zugesprochen werden kann; und zweitens bestreite ich sowohl die objektive wie die subjektive Erkenntnis, weil sie beide Er-

kenntnis sein wollen, freie undingliche Erkenntnis des Denkens, und ich sage also mit einem Worte: wir finden bei den subjektiven wie bei den objektiven Erkennern die beiden Substanzen von Denken und Dingen und ein Kausalverhältnis zwischen diesen zwei Substanzen. Dagegen wollen wir unsre hier gegebene Auseinandersetzung halten über die Natur und Bedeutung des praktischen Verstandes und seines Erkennens (wonach wir Dinge sind und nichts außerdem, mitsamt all unsrem Denken und Erkennen nichts als Dinge sind, Dinge durch unser Denken sind, welches, als der innerlich bewußte Zustand unsrer Dinglichkeit allein ein Denken ist um unsrer Dinglichkeit willen, zu dieser gehörig), und werden finden, daß die uralte scholastische Frage nach Leib und Seele und dem mirakulösen Kausalverhältnis zwischen beiden, um welche Frage, wie wir sehen, sich immer noch nach wie vor alles dreht, und die immer noch als völlig unlösbar vor Jenen steht — uns quält diese Frage nicht, weil sie tatsächlich für uns überhaupt gar nicht vorhanden ist, während dennoch allem Genüge geschieht was hier irgendwie als schwierig aufstoßen kann; und wir werden finden, daß nun auch erst, was etwa in den Satz von der subjektiven Erkenntnis Richtiges hineingelegt werden mag, seinen wahren Abschluß gefunden hat durch die ganz präzise Bestimmung dessen, was unter unsrer Erkenntnis zu verstehen sei.

Aber vorher müssen wir also dies noch durchführen: daß tatsächlich sowohl die mit dem objektiven wie auch die mit dem subjektiven Erkennen, daß überhaupt ihre Metaphysiker allesamt, die Supranaturalisten, die Materialisten, die Identitisten ohne Unterschied dualistisch denken und zweierlei Substanzen und Wechselwirkung zwischen diesen beiden Substanzen annehmen. Ich aber bin kein Dualist und ein wirklicher Materialist. Man wird es finden, wie ich es vorausgesagt habe, daß ich ein wirklicher, ein ganz arger und allerärgster Materialist bin. Solcher echter Materialisten werden, wie mir scheint, nur wenige angetroffen: die Übrigen, die sich so nennen, verdienen nicht in Wahrheit so genannt zu werden. Wer mit Unterscheidung von Denken und Dingen ein Dualist ist, der ist kein Materialist, eben weil er Dualist ist und außer dem materiell Dinglichen auch noch undingliches Denken anerkennt. Jene Materialisten sind unbestreitbar solche Dualisten; sie haben nicht, gleich mir, eine materialistische Auffassung der Gedanken des praktischen Ver-

standes, bei ihnen ist und bleibt das Denken eine vom Dinglichen unterschiedene Substanz. Was sagen denn die Leute, die sich Materialisten nennen? Es ist noch lange nicht materialistisch, was sie sagen. Sie sagen, die Gedanken wären ein Produkt unsrer dinglichen Existenz, etwa in einem elektrochemischen Prozesse hervorgebracht, eine Effloreszenz der Hirnsubstanz, ein Sekret des Gehirns, zu diesem sich verhaltend wie die Galle zur Leber oder wie der Urin zu den Nieren. Das sind miserable Vergleiche. Sie gestatten einen Einblick in die ganz erschreckende Naivetät der Männer, die sich Materialisten zu sein einbilden, beleuchten blitzartig diese Naivetät und Gedankenlosigkeit, und zeigen uns, wie dieselbe eben so groß wie bei den Übrigen, auch bei denjenigen ist, die sich Materialisten nennen. Uns interessiert hier aber nur zu zeigen, daß sie gar keine Materialisten sind. Denn angenommen selbst, die Gedanken wären als ein Produkt des Gehirns infolge seiner Struktur, seiner chemischen Beschaffenheit, seiner physiologischen Funktionsweise erklärlich, und sie s e i e n selbst vollständig erklärt, ganz ebenso wie Galle und Urin als Produkte der Leber und der Nieren —: aber wären sie denn deswegen mit Urin und Galle auf eine Stufe zu stellen? Galle und Urin sind doch sehr vernünftige und anständige Dinge, Produkte physischer Dinge und selber physische Dinge, die sich nachweisbar, auch nachdem sie produziert sind, als Dinge im allgemeinen dinglichen Kausalzusammenhange anständig und gehörig benehmen. Dessengleichen sind aber die Gedanken nicht; die sind, nach der Meinung jener Materialisten, etwas ganz und gar Undingliches, nämlich Weltzuschauerei und Welterkennerei. Denn daß Denken ein freies, unbegrenzt sich ausbreitendes Begreifen der Welt sei, ist doch auch dem Materialisten das stillschweigend Zugestandene der Bedeutung, die dem Denken beigelegt werden müsse. Ebendamit wird aber das Denken zu einem ganz Unvernünftigen und höchst Anstößigen, es wird ein gar nicht zur Welt der Dinge hinzugehöriger Spuk und ein heillos wahnwitziges Mirakel, es wird eine richtige besondere Substanz, verschieden von der dinglichen Substanz, es wird eine undingliche Substanz, über deren Undinglichkeit wir keineswegs hinwegkommen dadurch, daß uns gesagt wird, das Dingliche habe dieses Undingliche sezerniert. Selbst wenn dies Gesagte nicht ein so stupend stupider Unsinn wäre als es ist, selbst wenn es wahr sein könnte, was würde es helfen? und wodurch würden

sich diese Leute, die mit dem Denken als mit einem Produkte des Dinglichen das Dingliche in aller Freiheit begreifen lassen, womit doch nun auf jeden Fall das Denken überhängend bleibt und zu etwas über die dingliche Substanz völlig Hinausschlagendem wird — wodurch würden sie sich unterscheiden von den Übrigen, die zweierlei Substanzen annehmen? Auf keinen Fall verdienen sie den Namen Materialisten, der ganz allein uns zukommt, die wir wirklich in der Welt der Dinge nichts als Dinge kennen, und auch den Menschen mitsamt seinem Denken völlig zu einem Dinge unter Dingen machen.*)

*) Inwiefern ich mich zu den wahrhaften Materialisten rechne, trotzdem ich nur Dinge kenne und keine Materie, darüber habe ich mich u. a. in den Prolegomena S. 248 ausgesprochen. Der wahrhafte Materialismus, wenn denn überhaupt dieses Wort mit Sinn beibehalten werden soll, ist der des relativen Denkens im praktischen Verstande, welches Denken nicht anders als materialistisch sein kann. Unser Denken der relativen Wirklichkeit oder unsre Weltanschauung muß Materialismus sein, insofern wir darin nichts als Dinge anzuerkennen vermögen. Daß wir aber darin nur Dinge anerkennen, nicht Materie als Substrat des Dinglichen — das bewahrt uns davor, zu absoluten Materialisten zu werden und unsren Materialismus des praktischen Denkens oder unsre Weltanschauung mit Philosophie zu verwechseln. Philosophie ist nicht wie Weltanschauung: über die Dinge; denn Philosophie ist geistig über das absolut Wirkliche, nicht über das Praktische des relativ Wirklichen. Von der Philosophie reden wir bei der Philosophie, beim Geiste, hier reden wir vom Praktischen der Dinge, von unsrer Weltanschauung und also von unsrem Materialismus, den wir, wenn man das lieber will, auch als Sensualismus bezeichnen können. Wir sind vollkommen Sensualisten, denn uns ist nicht allein die Sensation der rechtmäßige und einzige Ausgangspunkt für alles Denken im praktischen Verstande, sondern Sensation ist uns sein ganz ausschließlicher Inhalt in all seinem Fühlen, Wollen, Wissen. Das ist gleichbedeutend mit dem, was ich Materialismus nenne, nämlich damit, daß für uns im praktischen Verstande nur Dinge sind (die aber auch n u r i m p r a k t i s c h e n V e r s t a n d e für uns sind, nur als relativ), und die auch Dinge b l e i b e n, sich nicht umwandeln in Undingliches, und die auch nichts Undingliches aus sich herausproduzieren, und die auch nicht in Beziehung stehen zu Undinglichem. Von all derlei darf im wahren Materialismus nichts vorkommen; den ich denn auch tatsächlich konsequenter lehre als er jemals bisher ist gelehrt worden, und doch ist d e m ein ungeheurer Riegel vorgeschoben, daß nun nicht etwa damit als mit einem absoluten Materialismus triumphierend kann abgezogen werden! und doch bin ich absoluter Idealist! weil ich der Fakultätenlehre folge, und bringe die Wahrheit hindurch zwischen Materialismus und Idealismus und werde diese ewig zusammenstoßenden und alle Fahrzeuge zermalmenden Symplegaden durch meinen Gesang zum Ruhen zwingen.

So ist es aber bei ihnen allen, sie haben's alle mit dem von der Dinglichkeit losgetrennten und von ihr verschiedenen Denken zu tun und ebendeswegen immer mit zwei Substanzen, ob sie sich auch untereinander einreden, nämlich ihre Metaphysiker sich untereinander, sie hätten nur mit einer zu tun und verachtend auf diejenigen herunterschauen, die zwei Substanzen anerkennen: Mein Schwein ist ein Schwein — aber euer Schwein ist eine Sau! Es handelt sich bei ihnen immer nur um verschieden klingende Wörter — die Meinung ist in Allen die gleiche, so wie überhaupt wahrhaft Eine Weisheit und Verstand ist bei allem Volke unter allen Völkern; auch ihre Gelehrten meinen allesamt Eines wie Ein Mann, und in den Spiritualisten geht es so wenig wahrhaft monistisch her wie in den Materialisten oder in denen, die sich ihr tatsächliches Bekenntnis zum Dualismus von Denken und Dingen theoretisch mit Worten feigenblattlos eingestehen. Was sagen denn die Spiritualisten? Sie sagen, das Denken wäre die Eine Substanz (! sie machen das Attribut der Cogitatio zur Substanz), welches die Dinge produzierte, was im Grunde völlig der Standpunkt der Theologen ist, denen zufolge der Gott die Welt produziert hat; denn der Gott ist das undingliche Denken: er hat die Dinge, bevor er sie produzierte, in seinem Begriff und Plane gehabt, er hat sie vorbildlich gedacht und dann gemacht, so wie der Mensch, sein Ebenbild, nun mit Hinterhergedanken die gemachten Dinge im Begriff und Plane nachbildlich hat. Aber wo bleibt bei den Spiritualisten die Eine Substanz des Denkens, wenn dieses, wundertätig, die von ihm gänzlich disparate Dinglichkeit hervorbringt? Auf jeden Fall, nachdem das Denken die Dinge hervorgebracht hat, sind dann doch wieder die zwei Substanzen des Denkens und der Dinge da. Ganz genau so wie bei den Materialisten, die da sagen (womit sie das Attribut der Extensio zur Substanz machen), es sei nur die Eine Substanz des Dinglichen, die das Denken produzierte, womit sie das Dingliche zum Wundertätigen machen, das die völlig disparate Substanz des Denkens aus sich hervorschafft; so daß dann wiederum die beiden Substanzen ihres alten unverwindlichen Dualismus da sind. Die Materialisten unterscheiden sich von den Spiritualisten dadurch, daß sie die Mirakelei umgedreht haben, und statt zu sagen: vom Denken führt der Weg zu den Dingen, sagen sie: von den Dingen führt der Weg zum Denken, — von den Dualisten aber unterscheiden sich weder die Spiritualisten noch die Materialisten, da

sie beide dualistisch denken. Weder bedeutet bei den Spiritualisten die angeblich ausschließliche Bejahung des Denkens tatsächlich die Verneinung des Dinglichen, so daß nur die Eine Substanz des Denkens bliebe, noch wird bei den Materialisten durch die Bejahung des Dinglichen das Denken verneint, so daß nur die Eine Substanz des Dinglichen bliebe, sondern beides bleibt, und der Dualismus der Spiritualisten und Materialisten ist noch weit absurder als der der gewöhnlichen Dualisten, da sie die beiden Substanzen des ausgedehnt Dinglichen und des unausgedehnten Denkens auseinander ihren Ursprung nehmen lassen, — zweierlei Substanzen, eine aus der andern!

Und zur Vervollständigung sei gleich noch hinzugefügt, daß auch die Identitisten, die ja ganz vorzugsweise den Monismus für sich in Anspruch nehmen, ebenso weit entfernt von diesem bleiben und in Wahrheit gleichfalls Dualisten sind: denn so wie die Spiritualisten das Attribut der Cogitatio (das ist ihnen aber das abstrakte Denken des praktischen Verstandes) zur Substanz hypostasieren und gleich am Eingange das Denken als Weltbegreifung bekennen, während die Materialisten, die das Attribut der Extensio (das ist ihnen die Sinnenerfahrung des praktischen Verstandes) zur Substanz machen, erst am Ausgange das Denken als Weltbegreifung bekennen und beide Dualisten sind, weil sie beide zwei Substanzen, Cogitatio und Extensio, kennen, — so hypostasieren die Identitisten von vornherein den ganzen praktischen Verstand, die Cogitatio und Extensio, zur Substanz, und bekennen mit ihrer Redensart zwei Substanzen in Einer, indem sie, neben der Dinglichkeit, das Denken als undinglich freie Weltbegreiferei bestehen lassen.

Daß übrigens weder das Denken noch das Dingliche noch beides zusammen Substanzen sind, sondern Attribute, daran ist im Vorstehenden bereits erinnert und mithin zugleich genügend daran, daß wir es hier nicht mit Philosophie zu tun haben, — auch beim Identitismus nicht, der sich so gern Spinozismus nennt. Dieser Identitismus bleibt ebenso weit von der Philosophie des Spinoza entfernt, wie dieser Spiritualismus und dieser Materialismus; was auch übrigens die Spinozerosse sagen mögen, und so viel Verabscheulichung des Spinozismus sie auch deswegen entgießen mögen. Diese alle drei sind Volksmetaphysiker, und zwar besitzen wir am Spiritualismus, Materialismus und Iden-

titismus die drei äußerlich verschieden philosophiererischen Typen des Volksdenkens; mehr gibt es nicht, und so viele hat es immer gegeben — ein andres Mal auch davon, wie unsre Spiritualisten so ziemlich mit den mittelalterlich scholastischen Realisten sich decken, unsre Materialisten mit den Nominalisten, und unsre Identitisten mit den Vermittlern zwischen beiden, und wie unsre drei im kontinuierlichen Anschluß an jene drei Universalienstreiter (jene um Nichts und diese wieder um Nichts) voranmetaphysikunkeln. Sie sind alle drei Volksmetaphysiker, deren keiner die Fähigkeit besitzt, bis zum Denken der wahrhaften Substanz hindurchzudringen, was allein erst den Philosophen macht. Sie können nur Mißbrauch treiben mit dem praktischen Denken und immer wieder von neuem den Beweis ablegen, daß sie nicht verstehen, wie Abstraktion und Sinnenerfahrung äquipollent zur Fakultät des praktischen Verstandes gehören, oder, daß ich richtiger sage, wie Denken und Dinge als unser Denken der Dinge das Eine unsrer relativen Wirklichkeit ausmachen, — unsrer relativen Wirklichkeit, die nicht mit der absoluten verwechselt werden darf. Sie stehen bald auf dem Denken, bald auf den Dingen, wie der Storch bald auf dem rechten und bald auf dem linken Beine, was aber auch keine Philosophie genannt werden kann, ebensowenig wie ihr Spiritualismus oder ihr Materialismus; und wenn sie als Identitisten auf beiden Beiden stehn, wie der Storch ja auch manchmal tut, so ist es immer noch keine Philosophie.

19. Aber Dualisten — das haben wir denn nun festgestellt wie wir es wollten, und das werden wir festhalten und darauf fußen auch späterhin — Dualisten sind sie allesamt, mit welchem Kriegsrufe sie auch gegeneinander stehen mögen. Mit der freien Erkenntnis und mit ihrer übrigen Freiheit ist ihnen allen das menschliche Denken ein vom Dinglichen verschiedenes Undingliches (es kommt dadurch in den praktischen Verstand statt des Einen unsres Denkens der Dinge, wobei nur das Gedachte der Dinge seinen Inhalt ausmacht, auch noch Denken an sich selbst als Inhalt hinein), und sie halten tatsächlich immer noch bei jener allerskandalösesten Wechselwirkung zwischen Denken und Dingen, die schon von den Okkasionalisten vernichtend kritisiert worden ist. Immer noch contactus virtutum, unmittelbare Berührung der beiderlei Kräfte von beiden Seiten, wie die Scholastiker (z. B. Thomas Aquinas Summa theol. qu. 76 art. 7)

allerdings sehr plump aber doch ebenso ehrlich sich ausdrücken, während die Heutigen sich drum herumdrücken oder so vertieft sich zeigen in ihre Gedankenlosigkeit, daß *wir* erst es ihnen in die Ohren schreien müssen, wie es steht, wie es nach der allgemeinen wissenschaftlichen Meinung steht. *So* meinen sie tatsächlich allesamt: durch magische Reibung wird der Leib immerwährend durch die Seele, die in ihm eingeschachtelt ist, in Unruhe gebracht, und vice versa die Seele durch den Leib. Die frei sich bewegende Seele wohnt dem notwendig sich bewegenden Leibe inne, wodurch die also bewohnten Klümpchen von Dingen über das hinweg, daß sie Dinge sind, außerdem noch Weltzuschauer und Weltversteher sind. Es kommen die weltbegreifenden Seelen, die Geisterchen in diese Dinge, sie kommen heruntergefahren in die Leiber — in früheren Tagen wurde scharfsinnig hochgewaltig darüber debattiert, *zu welchem Zeitpunkte der Gott sie einfahren lasse*: heute fragt man nicht mehr so subtil und kitzlich, läßt sie einfahren, wann sie einfahren, und läßt dies besorgen durch die Natur, wobei es denn freilich eines der preiswertesten Hülfswunder der allweisen Natur bleibt (die ihnen ja nun heute so viel Weisheit besitzt wie früher der Gott), daß sie immer geradewegs in die richtigen Leiber gelangen; denn es passiert wohl nicht so bald, daß einmal eine Körperbude einen verkehrten Gedanken oder gar eine ganze verkehrte Seele auffängt, die eigentlich für andere, untergeordnete oder übergeordnete Tiere bestimmt war — so eine unbeleibte Seele kennt genau Weg und Ziel und beleibt sich durchweg tadellos .... oder nach Andern von ihnen verwandeln sich übrigens Dinge allerdings nur in Dinge, hier aber geht doch einmal — umgekehrter Stercoranismus! — eine Transsubstantiation des Dinglichen in Undingliches vor sich, und zwar nicht allein im Abendmahl: auch im Mittagmahl, im Morgenmahl, in jedem Mahl, bei jedem Essen und Trinken, bei jedem Atemzuge; und nicht etwa nur Brot und Wein, sondern jegliches eingenommene Dingliche wird hier per mysterium substantialiter verwandelt. Dieses Eine Mal nur — es kommt ja übrigens nicht wieder vor, fährt auch mit dem Tode dieser Dinge wieder aus ihnen heraus, und ist noch nicht lange in der Welt vorhanden; denn die beseelten Dinge, in denen allein das Spektakel vor sich geht, im Vergleich zur Ewigkeit sind sie noch nicht lang in der Welt und werden nicht lange dauern, und so kurze Galgenfrist wird man doch wohl der Substanz des Dinglichen die hie und da in

den Intermundien eingesperrte Substanz des Undinglichen gönnen wollen? Man denke nur (aber man denke dabei an die Eine Welt der Dinge mit ihrer in sich abgeschlossenen Bewegung, worin alles in ununterbrochenem Zusammenhange kausal bewegt wird, und worin es keine Ausnahme geben kann), man denke nur: was ist das für eine Funktion und Operation von Weltzuschauerei in einem Dinge! (wenn auch nur so auf eine Zeit lang!) was ist das für eine freie Erkenntnis der Dinge, die gar keinen Zusammenhang hat mit der Welt der Dinge; denn sie ist nicht dinglich ursachlich mit ihr verbunden, und das Ding selber, wenn es von Andrem Bewußtsein hat wie von seiner eignen dinglichen Ursachlichkeit, fällt damit aus der Welt der Dinglichkeit, aus der Einen Welt des ganz allein Denkbaren heraus, — außer dem, daß auf keine Weise zu begreifen ist, wie denn das Ding von Andrem als von sich selber soll Bewußtsein haben können! Man denke es nur einmal ganz aus, welch eine Illächerliche Behauptung über unser Dingsein! — nur deswegen, weil es innerliche Bewußtheit von sich selber hat und natürlich, als die innerliche Selbsterfahrung, nicht ist wie die andern Dinge ihm äußerlich erscheinen, die ihm freilich, außer den Dingen von gleicher und verwandter Art (für welche der Analogieschluß auf das Innerliche gilt), nur äußerlich und wie ohne jegliche Innerlichkeit vorkommen, und man denke nur: deswegen sollen diese Gedanken Erkenntnis von der Welt sein! Diese unsre menschenfleischlichen Gedanken sollen Erkenntnis von der Welt geben, — so daß wir nur noch besser zuzuriechen, zuzuschmecken, zuzuschauen brauchten: dann wüßten wir, wie die Welt riecht und schmeckt, und das wär Erkenntnis von der Welt, und das wär Erkenntnis, das wäre freie Erkenntnis! Und nach den subjektiven Erkennern gar wäre unsre freie Erkenntnis von der Welt noch nicht einmal richtig — aber freie Erkenntnis, jene absurd freie Weltguckerei und Weltbegreiferei, jene Freiheit des wissenden Denkens, die mitten in der Dinglichkeit eingerichtet sei, ist sie ihnen trotzdem! Und noch weiter geht es ja. Noch viel mehr Freies haben wir Dinglein Menschen in der Natur, alles durch das in unsrem Leibe eingesperrte und in unsrem Blut herumplantschende Gespenst der Seele —: außer dem freien Begreifen hauptsächlich noch freies Wollen und freies Machen, wodurch wir ohne nach obenhin irgendwie verursacht zu sein, trotz aller Kausalität und trotz

dem Gesetze von der Erhaltung der Energie, diese vielmehr in der Welt unentwegt und tapfer vermehrend, ganz Neues, frisch Geschaffenes, endlos weiter Wirkendes, in die Dinglichkeit hineinwerfen — o man denke nur! Ja, man denke nur — wenn man denkt, dann wird man wissen, was die wirklichen Menschen in der Welt sind, und dann wird man auch wissen, was d i e s e Menschen in der Welt sind......

Kommt her, ihr kleinen wunderbaren Zuschauerchen und Begreiferchen, ihr Wollerchen und Macherchen, ich will euch sagen, was ihr seid .... es findet sich schon im Vorigen zu verstehen gegeben, aber das ist nicht genug: seit wann wird denn v e r s t a n d e n, was man z u v e r s t e h e n g a b? Bis aber nicht rechtschaffen derbdeutsch wie Bohnenstroh alles daher gegeben ist, was sich mir durch Herz und Kopf bewegt und am Ende der Lippen hängt, eher hab ich ja doch nicht Ruhe — wißt ihr, was ihr seid in der Welt???

Götterchen seid ihr in der Welt!!!

Götterchen seid ihr in der Welt mit eurem Denken, ihr Versteherchen und Macherchen; wie jener der große Gott ist außer der Welt, der große Versteher und der große Macher gar der ganzen Welt selber. In aller Freiheit denkt er die Gedanken von der Welt, er, der als Geist, das ist: als Denkender, von der Welt Verschiedene; er hat die große Freiheit, ihm kommen diese Gedanken, ihm entsteht der Plan von der Welt noch vor der Welt, noch bevor er sie als ein planmäßig Wollender, frei und ohne ursachliche Nötigung hervorbringt, und er bleibt der Welt gegenüber ein, unabhängig von ihr, frei sie Denkender und frei nach seinen Gedanken und nach seinem Willen sie Regierender und Wunder Verrichtender. Nicht wahr? so steht es mit ihm, mit dem großen Herrn der Schöpfung. Und ihr habt die kleine Freiheit, ihr habt die Gedanken und den Plan von der nun vorhandenen Welt ebenfalls in Freiheit und regiert mit euren Gedanken und mit der Macht eures Willens euer Stück Welt, und Wunder verrichtet ihr beständig in solchen Haufen, daß man über die jedes Einzigen von Euch an jedem beliebigen einzigen Tage dicke Bibeln vollschreiben könnte; ihr bringt auch in Freiheit und ohne Ursache in der Welt hervor, was ihr wollt, zwar nichts aus dem Nichts — außer etwa euren Gott: aber an der von diesem eurem Gotte aus dem Nichts hervorgebrachten Schöpfung, an dieser Welt verändert ihr aus dem Nichts eures

freien Willens, und nennt euch selber die kleinen Herrn der Schöpfung und nennt euch Ebenbilder Gottes, weil ihr verschieden seid von der Welt — „die Ebenbildschaft Gottes scheidet den Menschen von allen den übrigen Kreaturen". Ihr seid wahrhaftig sein Ebenbild und Gleichbild — der innere Mensch ist θεου εἰκων και ὁμοιωσις, und ihr glaubt an euch selbst als an die kleinen Göttchen ganz auf die Weise wie ihr an den großen Gott glaubt oder geglaubt habt.

Es ist nichts als Glaubenswahrheit vom Göttchen in euch, dem vernünftigen Denken widersprechender und seine Wahrheit leugnender Glaube, widersinnliche Unwahrheit, verkehrte, fiktive Ursachlichkeit, also vollkommen richtiger Aberglaube, — gänzlich undenkbar und wird doch gedacht, wird trotz der Vernunft gedacht, geht, wie die großen Religionslehrer Augustin und Kant von jenem andern Glauben sagen, der Vernunfterkenntnis voran (fides praecedit intellectum). Auch darin besteht kein Unterschied: es fehlt ebenfalls nicht an der Theodicee des Menschgöttchens, und sie suchen auch diesen Glauben, so gut wie sie mit jenem taten, die modernen Scholastiker nicht anders wie die früheren, vor der Vernunft zu rechtfertigen. Wie gefragt wurde: Cur Deus homo? so auch fragen sie: Cur homo Deus? Sie wollen auch das Göttchen ihres Denkens beweisen, so wie sie den großen Gott haben beweisen wollen. Ihre Supranaturalisten, ihre Materialisten, ihre Identitisten—treiben sie's nicht so alle die Zeiten her mit der denkenden Seele und dem Leibe ganz wie mit dem Gotte und der Welt, allesamt, wie wir betrachtet haben, die beiden Substanzen bald so bald so magisch ineinanderleitend mit ihren Worten? — Magiekunststücke mit Worten, von denen erst recht fühlen sich die Menschen gebannt. Ist es anders? halten wir noch immer bei der Mirakelei des Aberglaubens oder nicht mehr?

Man erinnere sich hier, man lese wieder nach, was ich oben von Kant gezeigt habe, diesem rigorosen Dualisten und Widerspruchdenker, wie er von dem Göttchen in jeglichem Menschlein, von dem Zusammen der Freiheit und Notwendigkeit im Menschen spricht ganz ebenso wie die mittelalterlichen Scholastiker sprechen von jenem Zusammen in Christo, der Gott und Mensch, des Gottes und der Jungfrau Sohn zugleich sollt sein; man lese Kant nach, um sich den Widerspruch gegen die Vernunft deutlich zu machen, der doch also vorhanden ist; damit man ihn nicht

völlig gedankenlos so hinglaube. Nur wenn man sich dieses Widerspruches bewußt geworden ist, kann man Hoffnung hegen, ihn zu überwinden, — den Glauben an das Menschgöttchen und die kleine Freiheit ebenso zu überwinden wie man etwa den Glauben an den Religionsgott und die große Freiheit überwunden hat; Beides ist vom gleichen Schlage. Sagt man Kant nach, er habe die Unerweislichkeit der religiösen Dogmen für die Vernunft dargetan und er habe den Religionsglauben zerstört, so tut man ihm, dem frommen Christen, bitteres Unrecht, und kann so überhaupt nur sagen, wenn man sich in völliger Unwissenheit befindet über Alles, was die Kirchenväter, die Scholastiker und alle Theologen über die Unvereinbarkeit des Glaubens mit der Vernunft einstimmig erwiesen und behauptet haben; aber gar nun erst, wenn man sein Verhältnis zum Glaubensdogma an das Menschgöttchen betrachtet —: auch hier wie dort macht er es wie sie's alle machen, raisonniert anders im Praktischen wie im Reinen der Vernunft, negiert philosophisch, was er theologisch, volksglaubensmäßig und damit nach seiner Meinung erst recht philosophisch, als die über Alles sichere Wahrheit mit seinen verwegensten Kunststücken poniert. Kant hat alles stehen gelassen, wie es stand, er hat für alles den alten Dualismus stehen gelassen, und war so weit entfernt davon (wie man wohl ebenfalls von ihm rühmt), die Unlösbarkeit der philosophischen Probleme darzutun, daß er überhaupt die wirklichen philosophischen Probleme — wenn man sie denn so nennen will, denn sie sind längst gelöst — gar nicht gekannt hat, und berührt weder Himmel noch Erde. Wohl aber hat er alle Verkehrtheit des populär metaphysischen Dualismus wiederholt, und auch nun dies wahrlich nicht, damit er die Unlösbarkeit dieser Fragen deutlich mache, sondern um sie auf jämmerliche Weise durch seine Postulate zu lösen, mit denen er zuerst bittweise heranschleicht, sie aufzustellen, und die dann im Umsehen, sobald sie nur stehen, Despoten geworden sind. Die Postulate fallen zusammen mit dem Glauben des Volkes, mit dem Glauben, der aller Vernunft widerspricht; und so verhält es sich denn auch mit der Freiheit. Und dies nun gehört zu dem großen Nutzen, der sich aus Kants Schriften ziehen läßt: daß man daraus ersehen kann, wie tatsächlich des Volkes Denken beschaffen ist, und daß es immer noch, und zwar mit allem, hält an dem der Vernunft widersprechenden Glauben. Und deswegen lese man jene Partien aus der Kritik der r. V. und aus der Kritik der pr. V. nach, die

sich oben (S. 833) angegeben finden — ich setze Leser voraus, die Kants nichtsnutzige Antwort und Erklärung der Freiheit aus dem intelligiblen Ding an sich, welches der Gott geschaffen habe, nicht verstehen werden, und für die überhaupt diese gänzlich sachleeren scholastischen Fragen gar keine Fragen sind: aber sie werden lernen, daß die Scholastik nur behandelt den volkswüchsigen Glauben, und der Widerspruch in der allgemeinen populären Annahme, der Dualismus der beiden Substanzen wird sehr deutlich werden. Es handelt sich zwar dort nur um die Freiheit des Willens — aber so wie die Scholastik, mit dem gemeinen Menschenverstande, den Willen für frei hält, so hält sie auch das intellektive Denken für frei. Nur daß davon gar nicht besondre Rede geführt wird; die Freiheit des intellektiven Denkens war Kant so selbstverständlich und ist Allen so selbstverständlich, daß sie überhaupt nicht einmal in Frage gezogen wird. Bei dem Willen streiten sie doch noch wenigstens, fragen sie doch wenigstens, ob er frei sei oder nicht: hinsichtlich des intellektiven Denkens sind sie so tief und fest im dummfromm, dummkühn naiven Glauben, daß sie nichts merken und völlig unberührt bleiben in der Concordia discors. Jedes ihrer Worte über das intellektive Denken gibt Zeugnis, daß sie seine Freiheit annehmen, schon allein dies: daß sie von ihm stets als von etwas für sich Bestehendem reden, das Fühlen und Wollen und noch weniger die dingliche Bewegung niemals in den rechten Zusammenhang mit ihm bringen, gar nicht ahnend (und am ahnungslosesten ist hier wahrlich ihr Kant mit seiner Psychologastik aller der isolierten Seelenvermögen!) mit welcherlei einheitlichem Bewußtsein, und daß mit Einheit des Denkens und der dinglichen Bewegung sie zu tun haben. Es ist kein Unterschied: was über sie vom Willen gilt, das gilt genau ebenso auch vom intellektiven Denken und vom Ganzen des Bewußtseins überhaupt. Sie haben zwei Substanzen, eine in der andern drin, das Göttchen im Menschchen drin. Sie können es nicht denken, sie glauben aber — das müßte Aberglauben genannt werden, auch wenn es nicht den bösen Sinn in Wahrheit besäße, den es ,wie wir in späterem Zusammenhange betrachten werden, in Wahrheit besitzt, und wäre immer mit höchstem Mißtrauen anzusehen; denn da es nicht vernünftiges Denken ist und doch gedacht wird, so ist es unvernünftiges

Denken, wie ich oben im Zwischenspiele vom Kant auseinandergesetzt habe. Und das ist ihnen Allen eigen. Auch die selber zugeben müssen, daß ihre Versuche, die Koinzidenz dieses Glaubens mit der Vernunft zu erweisen, mißglückt sind — deswegen und trotz allem Mangel des Verstehens zweifelt kein Einziger von ihnen; sie glauben allesamt und bringen die Vernunft zum Schweigen und ignorieren sie. Nur wir Andere, wir glauben nicht, und finden ihre Frage noch kläglicher als ihre Antworten und Beweise, und fragen unsrerseits nicht, so wie wir niemals gefragt haben: Cur Deus homo? so auch nicht: Cur homo Deus? — aber wir fragen: Cur Deus?

Wir Gottesleugner, wir dringen noch weiter zu — nun schöpfen wir einen argen, den allerärgsten Verdacht, da wir das Wort Gott gehört haben. Denn was leugnen wir eigentlich, wenn wir Gott leugnen? Und was wir leugnen vom großen Gotte, das leugnen wir auch vom kleinen Gotte, was von der großen, das auch von der kleinen Freiheit. Kann denn diese Freiheit ihres höheren Fühlens, ihres Wissens und Wollens, die als Ursache hineinwirke in das Dingliche, kann sie denn etwas andres, muß nicht am Ende diese freie Ursache eine bloß vorgenommene Maske sein, und uns gar wohl bekannt, was sich darunter verbirgt? Die Potenz der nichtdinglichen freien Ursache — ist denn das eine Ursache? oder haben wir vergessen, was Ursachen sind, was Ursachlichkeit ist? Nein, wir haben es nicht vergessen, daß Dinge ursachlich sind, Ding und Ursachlichkeit ist identisch. So unmöglich wie es hält, die Dinge hinwegzudenken, so unmöglich hält es, sie unursachlich zu denken; ebensowenig nun aber wie es Dinglichkeit ohne Ursachlichkeit gibt, ebensowenig kann es Ursachlichkeit ohne Dinglichkeit geben. Herunter denn, herunter die Maske dieses Wortes: Freie Ursache! Freie, undingliche Ursache sein, das heißt Nicht dinglich-ursachlich existieren und doch dinglich-ursachlich wirken, — die freie undingliche Ursache, das ist Wirkung ohne Ursache mit dem geschwätzten Worte Ursache dabei, — die freie undingliche Ursache ist also gar keine Ursache, sie ist Nichtursache, sie ist das Nichts. . . . . Aha, haben wir dich wieder einmal abgefaßt, alter Gaukler, alter Abu Seid, du ewiger Betrüger — immer wieder als neue Bekanntschaft die alte! Haben wir dich einmal wieder? Nun, wenn du nur nicht uns hast, und ich denke doch noch einmal endgültig dir genug zu geben!! — Wir Gottes-

leugner — was leugnen wir denn, wenn wir Gott leugnen? und, warum nennt ihr uns Leugner? Ihr meint doch damit nicht, daß wir das Ewige leugnen und ablügen wider unser Wissen? Zerreißt uns darum in blutige Fetzen! ihr habt uns darum zerrissen, und wir sind doch dauernder geblieben als das, weswegen ihr uns zerrissen habt, und das niemals auch keinen einzigen Augenblick gedauert hatte — — wir leugnen den Gott, weil er wider unser Wissen vom Sein und vom Ewigen ist! Das Nichts, daß es Etwas solle sein — das leugnen wir, wenn wir Gott leugnen: weil wir das kennen, was wahrhaft ist und wodurch wir wahrhaft sind, in ihm leben und weben und sind wir; das fiktiv Absolute leugnen wir, weil wir das Absolute — glauben nicht etwa, sondern wahrhaft erkennen und sind! Bei den Nichtglaubenden und Wissenden ist die Wahrheit — wo denn sonst wohl könnte sie sein als bei den die Wahrheit Wissenden? — ihr aber, ihr Gläubige aber, ihr aber erkennt nichts, und ihr wißt nichts, und ihr seid Leugner dessen, was allein ist, des Ewigen, der absoluten Wirklichkeit, und seid Leugner auch der relativen Wirklichkeit, ihr seid Menschenleugner, ihr seid Dingeleugner! Wir kennen das Absolute, aber nicht als Ursache dieser relativen wirklichen Welt; denn solch eine halbe Ursachlichkeit, solche unverursachte Ursache ist Wahnwitz, und Wahnwitz ist auch die halbe Ursachlichkeit, die unverursachte Ursache des freien Denkens im Dinglichen und der Kentaur aus Beidem, zu welchem ihr mit euren Glaubenseinbildungen den Menschen macht, — ihr seid mit euren Gedanken über das Denken ganz und gar dem Aberglauben anheimgefallen und kennt weder das absolut Wirkliche noch das relativ Wirkliche, das Eine Wirkliche des dinglichen Bewegungszusammenhanges; kein unbewegt Bewegendes bricht ein in diesen Zusammenhang und wirkt darin als freie Ursache bestimmend neben den notwendigen Ursachen. Notwendige und freie Ursachen behaupten, das bedeutet, behaupten, daß Einiges in unsrer Welt der Dinge eine Ursache habe, Andres nicht, oder daß das Etwas vermischt sei mit dem Nichts — eure notwendigen Ursachen sind so vermischt mit euren freien Ursachen wie das Etwas und Nichts überall in eurem Denken vermischt sind.

20. Was macht ihr mit eurer Auffassung von seinem Denken aus dem Menschen? und wie mögt ihr noch die Wahrheit von der unverbrüchlichen kausalen Gesetzlichkeit der Einen Welt der

bewegten Dinge in den Mund nehmen, da ihr so schlecht daran haltet? Wüßtet ihr wirklich, was Ursachlichkeit ist, ihr würdet nicht von der freien Ursache des Denkens reden, und könntet nimmer ein derartiges aus dem Natürlichen ins Unnatürliche hineinverwachsenes Geschöpf mit Leib und Seele aus dem Menschen machen; wäret ihr nicht selber in eurem Mißdenken solche Konkretianer aus Etwas und Nichts, so würdet ihr den Menschen ganz und gar wirklich sein lassen, was er ist, ein Ding unter Dingen, statt daß ihr nun mitten in die Welt des Dinglichen hineinbehauptet das Undingliche, und das Dingliche mit seiner notwendigen Ursachlichkeit unsinnigerweise auslaufen laßt in ein Undingliches mit einer andern, freien Ursachlichkeit, dieses immerwährend in jenes und jenes in dieses. Damit verderbt ihr den Begriff der Ursachlichkeit, das Fundament unsres Denkens, und damit leugnet ihr die unendliche Totalität des Dinglichen, und damit verlacht ihr das Gesetz von der Erhaltung der Energie. Die unendliche, in sich geschlossene Totalität des Dinglichen kann nicht größer als unendlich werden, es kann nichts Neues, in ihr noch nicht vorhanden Gewesenes, in sie einfließen. Wenn aber der Kant in der Wundermächtigkeit seiner Freiheit sich von seinem scholastischen Katheder erhebt, „was gar nicht in der Abfolge bloßer Naturwirkung liege und nicht eine Fortsetzung derselben sei und in Ansehung der Kausalität ein schlechthin erster Anfang einer Reihe von Erscheinungen," und wenn er dessengleichen überhaupt so Allerlei anstellen kann aus Freiheit und Laune, wie es ihm einfällt, als freie Ursache im Kleinen, gleichwie der Gott freie Ursache im Großen ist — o weh, da ist wieder kopflose und willkürliche Weltwirtschaft ohne alle ursachliche Notwendigkeit, da steht es mit dem Begriffe der Ursachlichkeit so christlich wie nur je zuvor im Mittelalter, und aus ist es ganz mit der Erhaltung der Energie; die vielmehr durch jede noch so geringfügige Handlung aus freier Ursache auf unberechenbare Weise vermehrt werden muß.

Ich frage nun aber, und ihr müßt deutlich antworten, so wie ich deutlich frage, — mit Ja oder Nein. Wenn irgend eine Frage existiert, die auf Ja und Nein gestellt werden muß, so ist es diese Frage hier, die ich nun frage: Soll uns das, was wir festgestellt haben als die denkgesetzliche Wahrheit, soll uns die Erhaltung der Energie und die Totalität dieser ursachlich bewegten Welt, die unendlich ist und kein Außerhalb hat, von woher in sie hinein-

gewirkt werden kann und wohinein sie wirken kann — soll das alles nun nicht mehr gelten? Entweder — Oder müssen wir auch hier sagen. Entweder wir werfen all dieses gänzlich wieder von uns, oder wir erkennen es als die Wahrheit an. Erkennen wir es aber als Wahrheit an, dann müssen wir auch mit ihrer Anwendung Ernst machen und dürfen nirgendwo Ernst machen mit ihrem Gegenteil, mit der unverursachten Ursache, und müssen den Spaß mit dem großen Gotte wie den Spaß mit dem kleinen Gotte, mit dem Halbgotte, mit dem Fetisch in unsrer menschlichen Dinglichkeit hübsch bei Seite lassen, mit dem Nichts-Etwas-Gespenste, das in der Welt der notwendigen Bewegung so ein bischen frei herumweiß, herumwill, herumfühlt. O, der Mensch, o, der Narr! der ganz wahnwitzige Narr, wenn er glaubt, die Kette der ewigen Notwendigkeit fassen, sie durchbrechen zu können und das unendlich wirkende Glied seiner Freiheit hineinzusetzen! wenn er glaubt, andere Gedanken denken zu können als die seines Bewegtseins, und seinen Willen frei wähnt, das Bewußtsein seines Tuns, da doch sein Tun nicht frei ist! wenn er sich so in aller seiner unendlichen Gebundenheit und Gezwungenheit von ewigher und ewighin, wenn er sich dennoch in dieser Form der Existenz zwischen dem stinkenden Tropfen und den Würmern, von da an, daß er empfangen ward und anwuchs zum Fresser, bis daß der Fresser Speise wird für die Würmer und wiederum zur Erde, von der er genommen, — wenn er sich für diese Zwischenzeit ein Stückchen Fühlen, ein Stückchen Wollen, ein Stückchen Wissen zuschreibt, womit er frei von der Natur, unnatürlich sui juris sei! Ich will eher Ja sagen zur absolut freien göttlichen Dreieinigkeit als zu dieser halbgöttlichen Dreieinigkeit des halbfreien Fühlens, Wissens, Wollens im Menschen; ich muß aber Nein sagen zu beiden, und jeder wirklich Denkende muß und soll Nein sagen zu beiden und verstehen, daß so wenig wie der große Gott, ebensowenig der kleine Gott im Menschen real ist, und daß und auf welche Weise sie beide zusammenhängen und wahrhaft Eine abergläubische Meinung sind. Er soll hier vollkommen begreifen lernen, wie der Mensch nach seinem Ebenbilde, gemäß der Psychologie aus der Experientia vaga, sich den Gott der Welt und die ganze religiöse Kosmologie geschaffen hat, die nicht rätselhaft unsinniger ist als seine Psychologie sondern genau so erklärlich unsinnig wie diese; soll aufhören, sich darüber zu wundern, wie

die Menschheit auf der Fiktion vom Gotte ihr ganzes Leben hatte aufbauen können, und soll überhaupt aufhören historische Rückblicke à bon plaisir auf die vergangenen Zeiten zu werfen und dann über der Väter Aberglauben zu lachen. Wir wollen niemals — so haben wir es uns vorgesetzt, so wollen wir es halten — niemals das Vergangene betrachten, ohne dabei der Gegenwart die Rechnung aufzumachen und alles auch an die eigne Seele zu richten. Wir werden ernsthaft und immer ernsthafter dahinter kommen, daß es sich in keinem einzigen Falle um überwundene und um gewesene Gedanken des Aberglaubens handelt: auch in dem Gewesenen des Aberglaubens haben wir den Aberglauben der menschlichen Natur zu erkennen so wie er *ist*, so wie er bleibt. Stehend ist der Aberglaube in der Menschheit, keineswegs eine abnehmende Größe und ist nichts, was aus der Menschheit wieder verschwinden wird, sondern Urelement ihres Denkens. Die menschliche Natur ist stehend; was uns aber von ihr, da wir sie leben, an uns selber und an unsrer Gemeinschaft geheim bleibt, das kann uns auffällig offenbar werden an den Schöpfungen der Vergangenheit — ähnlich wie man wohl auf Reisen beobachtet, woran man in der Heimat achtlos vorübergeht. Die Schöpfungen der Vergangenheit bilden die leichter erkennbaren Symptome der menschlichen Natur und dessen, was sie wert und wozu sie fähig ist; darum dürfen wir sie niemals auf dumme und unfruchtbare Weise wie etwas zufällig Gewesenes angaffen, müssen sie vielmehr benutzen, und in die Geschichte hineinblicken wie in den Spiegel, worin die schönen und die häßlichen Züge der Menschheit zu erschauen sind: um wahrhaft Einsicht zu erlangen in die Ursprünglichkeit des menschlichen Wesens und in die Rolle, welche das vernünftige Denken spielt oder nicht spielt, und müssen suchen bis wir finden, wie und wo, an welcher Stelle der Aberglaube sich behauptet. Er sitzt uns da, wo wir es am wenigsten vermuten. Unter den Artikeln des Aberglaubens einer jeglichen und so denn auch unsrer Zeit steht der obenan, wovon kein einziger der Zeitmenschen behauptet, er sei Aberglaube, und doch ist er es.

Wir dürfen uns nicht täuschen, die veränderten Worte dürfen uns nicht täuschen — auch nicht darüber, daß Gott aus der Welt noch keineswegs heraus ist, was sich uns noch auf die allerunzweideutigste Weise enthüllen wird, insoweit aber bereits vor Augen liegt, als es sich gezeigt hat, daß er aus dem Menschen noch nicht

heraus ist — so lang wir diese Psychologie haben, so lang existiert der Gott im Menschen, wie nur ein Gott existieren kann, durch das, was ihn zum Gotte macht: durch den Glauben an ihn. Du glaubst den Gott in dir, wenn du an dein von deiner dinglichen Existenz verschiedenes Denken, wenn du an deine undingliche Seele, wenn du an die Freiheit deines Denkens glaubst; sobald du das Wörtchen „Ich" sprichst, so wie du es verstehst, darin liegt der ganze Glaube an den Gott in dir und an all seine wundertätige Macht. „Du" stellst dir etwas vor, „du" besinnst dich auf etwas und „deine" Vorstellungsbilder bestimmen deinen Körper? — Ei, das mußt du mir aber nun einmal ernstlich genauestens beschreiben, du Besondrer in der Welt, wie der Hergang bei dem Allen, und was du da machst, daß dies Alles kommt — o laß mich doch einmal dabei stehen, wie du alle die Wahrnehmungen von verschiedenem Sinnenmaterial sortierst und verschmilzest und das Verschmolzene gruppierst zu Dingen und die Dinge zu Begriffen, und wie du dir das Gedachte auf das Wiederkommen ins Bewußtsein verpflichtest; und auf alles, was du machst in den unendlich komplizierten Prozessen des Denkens, bin ich unsäglich gespannt; du ahnst nicht, wie ich zum Sterben neugierig bin — o bitte, bitte, nur ein einziges Mal — nein, gewiß nicht, du kannst es nicht zeigen, a b e r s c h i l d e r n, w i e d u e s m a c h s t! D a s k a n n s t d u d o c h? Du wirst, du mußt doch wohl ganz genau wissen, wie du machst, was du machst — —sonst glaube ich nicht, daß du überhaupt irgend etwas machst! und denke, du phantasierst und fingierst wohl wieder wie früher mit dem Weltgotte. Ich glaubte auch nicht jenem großen Indianerhäuptling, der von sich rühmte, er lasse allmorgenlich die Sonne aufsteigen; in der Tat, jedesmal wenn die Nacht zu Ende ging, trat er vor die Tür seines Zeltes und befahl mit großklingenden Worten der Sonne, daß sie komme, und sie kam wirklich. Aber ich glaubte nicht, daß er sie durch seine Gedanken bewegte, weil er nicht angeben konnte, wie er das machte. Und ebensowenig denn glaube ich den Menschen, die mir sagen, daß sie mit ihren Gedanken irgend ein Dingliches, daß sie ihren Leib bewegen; ich will diesen Glauben gänzlich verabschieden, wenn sie mir nun nicht endlich angeben, wie sie das machen. Sie können es nicht angeben, sie wissen es selber nicht, sie glauben es nur. Ich aber glaube nichts, was ich nicht weiß, und ich weiß, daß niemals ihr Bewußtsein ihren Leib bewegt, daß nur ihr Leib Bewegung ist und von dieser Bewegung

Bewußtsein hat. Wollen sie nun immer voran so glauben, was sie mit dem Wissen nicht denken, was nicht denkbar ist? Warum haben sie denn den Glauben an den großen Gott der Welt aufgegeben? Es war doch wohl dies der Grund, daß sie sich endlich überzeugen mußten, seine Existenz und sein Hineinwirken in die Welt der Dinge wäre auf keine Weise vernünftig denkbar: und ist es nicht ganz derselbe Grund, der mit der gleichen Überzeugungsstärke gegen den kleinen Gott ihrer Seele spricht? Was ihnen das Eine verbietet, ist dasselbe Gewissen, welches ihnen auch das Andre verbietet. Haben sie jenen Gott aufgegeben, so müssen sie auch die Seele aufgeben, und müssen, wie zur Somatologie, zum Wissen von der Welt ohne Gott, so auch zur Psychologie ohne Psyche, zur Seelenlehre ohne Seele kommen — sonst verdirbt ihnen die Seele ihre Welt wie der Gott sie ihnen verdorben hatte. Das ist ja Alles, daß sie ablassen von der Erdichtung eines undinglichen Wesens, welches dennoch wirkend soll sein auf die Dinge; so mögen sie denn vor Allem die Augen öffnen und sehen, wie sie sich selber, in grundverkehrter Psychologie, zu einer solchen Erdichtung gemacht haben, zu einem kleinen Gotte, zu einem undinglichen Wesen, das frei hineinwirke in das Dingliche der Welt. Ihr Glaube an diesen Gott ist gar lebendig, und rund um mich her im Lande wird er angerufen. In tausend Fällen rufen sie ihn an, den kleinen Gott, den sie in sich wähnen, ihre Freiheit, so wie sie früher den großen Gott mit seiner Freiheit anriefen: die ganze Art der Behandlung, die Menschen durch Menschen erfahren, ist auf diesen falschen Grund gegründet, die ganze Erziehung der Jugend ist darauf gegründet, ist Predigt von dem Gotte in ihnen und ist Anrufung dieses Gottes, dem sie zu Zeiten allesamt viel anders trauen als dem großen Gotte, ganz unbedingt — nach der unter ihnen geheiligten Psychologiereligion, von der es noch keinen einzigen Ketzer gibt, glauben sie daran, und werden doch zu Schanden damit. Werdet gottlos! so rufen wir euch zu, wir Gottlosen und Gottleugner, — werdet Gott los aus euch, und hört auf, Götter zu sein, ihr schreckliche Götter! Schreckliche Götter nenne ich euch aber wegen der Menschenopfer, die eurer Göttlichkeit fallen, — das Lied von der Moral soll uns das singen, wie unausgesetzt dem scheußlichen Gotte in euch die schuldlosen Menschen hingepeinigt werden; die psychologiereligiöse Prellerei mit

dem Gotte in euch ist hunderttausendmal ärger und verderbensvoller als jemals eine andre gewesen — ihr besinnt euch nur nicht und wißt nicht zu sehen das was ist, und warum es ist; daß es der Götze des freien moralischen Willens ist, dem Menschenopfer unerhört fallen. Werdet gottlos! werdet gottlos! so rufen wir euch zu, wir Gottesleugner — und doch auch Prediger und Bekenner! und erst recht eifrige Prediger und laute Bekenner! Soll es denn nur Prediger des Aberglaubens geben, nur dessen, was nicht ist? — wir sind Prediger von dem, was da ist und rufen euch zu: Werdet gottlos, werdet echte, begeistert überzeugte und zuverlässige ganze Gottesleugner! Das ist die erste Stufe zur wahrhaftigen Seligkeit, daß ihr Gott, daß ihr das Nichts leugnet und die Dinge glaubt, das dinglich Unendliche, das einzige Etwas dieser relativen Wirklichkeit, und daß ihr nicht zu dem All der Dinge und zu den Dingen überall noch die Nichtse wie die dinglichen Etwasse hinzubringt, daß ihr sie nicht in euch selber zum Dinglichen hinzubringt. Dies ist das Erste, daß wir Atheisten seien ganz und gar, und wollen auch gern so heißen: Atheisten —: weil in uns kein Gott ist. Ihr seht wohl, wie es damit weit über das „Irreligiöse" hinausreicht. Es braucht Einer weder für die Religiösen noch für die Nichtreligiösen noch für sich selber als religiös zu gelten, er kann die Meinung von unsrer Ebenbildschaft Gottes gänzlich verwerfen mitsamt dem Glauben an das göttliche Vorbild, und an alles, was er Gespenster nennt, und mag nun dennoch hier, wohl zu seltsamem Erstaunen, die Entdeckung machen, daß er tatsächlich immer noch nicht gottlos ist und immer noch, in der von ihm selber so sehr verworfenen Art, kleine Göttchen, Geisterchen und Wundertierchen glaubt, nur daß er sie nicht mehr unter den alten Namen glaubt. Ja noch mehr, ganz gewiß. Wer nicht das Geistchen aus sich selber los ist, der wird auch niemals wahrhaft den Gott der Welt los — denn alle guten Geister loben Gott den Herrn, unter welchem Namen auch immer sie ihn nennen mögen. Das ist nicht genug, wenn er verlernt hat zu sagen: der Mensch ist nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, — er muß auch lernen, aber so wirklich lernen, wie es hier wirklich gelehrt wird: daß umgekehrt der Gott nach dem Ebenbilde des Menschen geschaffen ward, nämlich aus diesem Denken heraus, wonach der Mensch sich selber als Gott denkt. Die Theologen haben gut zeigen (z. B. Augustin De civit. D. XI, 26), wie der Mensch das Abbild der göttlichen

Dreifaltigkeit sei — nun kommt und seht aber vielmehr, warum sich so zeigen läßt, seht, wie der Gott, der christliche Gott vor allen andern, das Ebenbild und Gleichbild der menschlichen Seele ist, seht diese Psychologiereligion der Menschengöttverehrung, seht diesen psychologischen Tritheismus des Fühlens, Wissens, Wollens! Diese ganze unsinnige Rede also von Solchem, was man nicht kennt und was nicht denkbar ist, und was auf eine Weise, die man denn ebensowenig kennt und die ebensowenig denkbar ist, auf den Körper als Zauberunding soll wirkend sein, den allerletzten Rest auch der Lehre von den drei Seelenvermögen nebeneinander und nicht minder eines Subordinationsverhältnisses zwischen ihnen (den Arianismus der Psychologie) müssen wir beseitigen, das ganze Denken also von dem Gotte in der Seele; und eher, sage ich, werden wir den Gott der Welt nicht los. Aus der Idee des kleinen Gottes ist die des großen geworden — die Idee des kleinen Gottes aber ist hinfällig, da sein Verstand, ob wir auch desselben als eines freien inne werden, im geringsten nicht frei ist; und nur von hier aus kann jemals, wenn dies überhaupt möglich ist, — nur durch die wahre Psychologie, die mit dem Gotte in der Seele völlig aufgeräumt hat, kann jemals der Gott der Welt wahrhaft widerlegt und vergessen werden: wo jenes und wo dies Denken noch besteht in einem Menschen, da baut er sich eine Phantasie und erhebt sie zu unendlichen Ehren, da wird, da muß er stets von neuem einen Gott der Welt sich schaffen, eine auf alle Art vergrößerte Menschenseele, womit ihm gruselig wird vor sich selber; vor dem Fremden, dem Undinglichen, wozu er sich macht in seinem Aberglauben, und vor der gespenstig ungeheuren Spiegelung im Draußen gruselt's ihm (da doch in Wahrheit gar kein Draußen zu seinem Wesen existiert) — er schafft sich den Gott, wie gesagt: immer unter neuen Namen, und wird niemals von Gott loskommen sondern immer nur von einem seiner Namen. Gott ist πολυωνυμος. Ja, wenn die Namen und die Formen der Gedanken sich gleichblieben! so wie die Gedanken sich gleichbleiben — es wäre um vieles, vieles leichter gegen das populäre Denken, in einem Kampfe ein für allemal! —

Doch mag denn nun auch dieses hier den nach uns Kommenden nicht geringen Vorteil gewähren, wenn sie nur die allgemeine Einsicht in den stehenden Charakter der Menschheit und in die Unveränderlichkeit der Ideen zur Maxime anzu-

nehmen imstande sich sehen, hüben wie drüben, für das geistige wie für das populäre Denken jederzeit das Gleiche wieder erkennend; wenn sie nach dieser Maxime die Prüfung einrichten, werden sie einen sicheren Stand gewinnen. Danach verfahre ich, und deute auch überall auf das tatsächliche Sichgleichgebliebensein der populären Gedanken und auf die tatsächliche Gleichheit aller populären Denker; in solchem Bestreben habe ich auch hier darauf hingewiesen, daß sie allesamt nach wie vor, die mit der objektiven wie die mit der subjektiven Erkenntnis, das ewige Zerwürfnis von Welt und Gott, von Etwas und Nichts in ihren Gedanken tragen — oder ist es anders als wie ich sagte? Ist ihnen nicht Allen die Freiheit, das freie Erkennen von Dingen das Noli me tangere? Stürzen sie nicht alle in diese absurde Monstrosität des Wunders von der freien Erkenntnis, alle, alle, die Identitisten, die Spiritualisten, die Materialisten — wie sie denn übrigens stürzen mögen: ob horizontal oder köpflings oder ärschlings.

Aller ausgemachten Wahrheit spotten sie alle ins Gesicht mit ihren aberwitzigen freien Ursachen des Denkens, und zeigen damit an, was sie verstehen von der Totalität des Dinglichen und von dem Gesetze der Erhaltung und vom Begriffe der Ursachlichkeit, die doch nur von Dingen, von der dinglichen Bewegung kann ausgesagt werden. Wer dieses Letzte versteht, der versteht alles; an dem wahren Begriffe von der Ursachlichkeit hängt alles, daher sei denn nun noch einmal das Richtige davon gegenüber dem Verkehrten zusammengefaßt:

Es gibt nur eine einzige Ursachlichkeit, es gibt Verursachen und Verursachtsein nur von einer einzigen Art, das ist richtig. Die Ursachlichkeit, das Verursachen und das Verursachtsein fällt zusammen mit der dinglichen Bewegung, mit dem Bewegen und Bewegtsein, das ist richtig. Und was ist das Richtige über unser Denken? Daß es sei der innerliche Zustand unsrer Dinglichkeit, das ist unsrer Ursachlichkeit oder Bewegung, von dieser das Bewußtsein und das Prinzip unsrer Bewegung. Das ist richtig, denn unsre dingliche Existenz in ihrer Bewegung wird nicht durch Andres bewegt und ist nicht anders bewegend als wie alle die übrigen dinglichen Existenzen; und die Psychologie hat es also zu tun mit der gleichen Ursachlichkeit wie die Somatologie oder Phoronomie, wiefern nämlich diese Ursachlichkeit uns als Fühlen, Wissen, Wollen zum Bewußtsein kommt und damit unsrer Existenz und ihrer Erhaltung dient. Mit der

Betrachtung und Untersuchung von solcher Art steht die Psychologie auf dem Boden der Bewegungslehre und bleibt auf ihm und gehört damit zur Wissenschaft, ist damit wissenschaftlich so festgegründet, wie die Bewegungslehre selbst.

Daß es aber zwei Ursachlichkeiten gebe, Verursachen und Verursachtsein von zweierlei Art, das ist verkehrt. Daß es eine Ursachlichkeit des Dinglichen und eine andre undingliche Ursachlichkeit des Denkens gebe, die miteinander in Wechselwirkung stünden, derartig, daß Bewegungsantriebe aus der einen in die andre übergehen, das ist verkehrt. Denn Bewegung gibt es nicht im Denken: Bewegung gibt es nur im Dinglichen. Das Denken ist im praktischen Verstande gar nichts an sich selbst: es ist nur Bewußtsein des Gedachten, d. i. des Dinglichen in der Bewegung; es kann nicht an sich selbst weder bewegt noch bewegend sein, da es überhaupt nichts an sich selbst ist. Mithin, da es keine besondere undingliche Ursachlichkeit im Denken gibt, ist es verkehrt, zu sagen, daß die Psychologie die besondere undingliche Ursachlichkeit des Denkens zum Gegenstande habe; indem sie aber dennoch so verfährt, als bestünde tatsächlich diese besondere undingliche Ursachlichkeit oder Bewegung des Denkens und als befände sich eine derartige, also in Wahrheit gar nicht statthabende undingliche Bewegung in Wechselwirkung mit der dinglichen Bewegung, so daß das Denken bewegt werden könne durch das Dingliche und Bewegungsantriebe aus dem Denken kommen und ins Dingliche gehen könnten, und als würde unsre dingliche Existenz in ihrer Bewegung noch auf andre Weise betrieben wie die übrigen Dinge, nämlich noch durch Andres wie durch dingliche Bewegung, — indem die Psychologie bei allen ihren Betrachtungen und Untersuchungen dies voraussetzt, setzt sie Verkehrtes voraus, verliert sich hinweg vom Boden der Bewegungslehre und büßt damit den Charakter der Wissenschaftlichkeit ein. Es ist verkehrt, von Bewegung des Gefühls, des intellektiven Denkens, des Willens im eigentlichen Sinne zu reden, weil dieses alles eben das Gleiche ist wie die dingliche Bewegung und daher die gleiche Kausation erfährt. Wir sind nicht Dinge **und** denken — das wären Zwei: wir sind ein denkendes Ding — das ist Eines*); das Ding und sein Denken als das Innerliche seiner

*) — soeben gerade, während vor mir und um mich herum die Wäsche auf der Bleiche liegt, und ich an der Korrektur dieser Stelle halte,

Dinglichkeit und als das Prinzip ihrer Bewegung, das ist Eines, und darin ganz allein liegt eine wirkliche Erklärung des Denkens, das sonst auf keine Weise eine Erklärung finden kann, — auch nicht durch die gewöhnliche Annahme des Parallelismus von Denken und Dingen. Denn auch Parallelismus ist Parallelismus von Zweien. Man mißversteht Spinoza durchaus, wenn man seine Cogitatio und Extensio als Zweierlei auffaßt, und wenn man in seinem Satze Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum das Idem übersetzt mit „Dieselbe", statt zu übersetzen: „Die Ordnung und Verknüpfung der Gedanken ist Dasselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge" oder der Ursachen, wie Spinoza ebenfalls sagt statt Dinge zu sagen. Ich habe in Hinsicht auf das intellektive Denken diesen Punkt von hoher Wichtigkeit bereits oben (S. 293 ff.) hervorgehoben; es gilt aber dieses Idem vom Ganzen der Cogitatio, d. h. vom Fühlen, Wissen, Wollen. Obgleich Spinoza allerdings in der Ethik nicht mit ausdrücklichen Worten so sagt, kann dennoch in Betreff seiner Überzeugung kein Zweifel bestehen, und Niemand faßt den Sinn seiner Gedanken im Zusammenhange, der nicht dahin versteht, daß unsre Cogitatio und Extensio ihm das Innenzuständliche und das Außen in der vollkommenen Dieselbigkeit bedeuten. Und genug, und wieder mit den uns bekannten Ausdrücken zu reden: unser Denken ist dasselbe wie unsre dingliche Existenz, d. i. unsre Ursachlichkeit oder Bewegung; mit der Bewegung unsrer Dinglichkeit steigt auf für das innerliche Bewußtsein unser Fühlen, unser Wissen, unser Wollen: was wir fühlen und wissen (intellektiv denken und erinnern), ist das Bewegtsein und das Bewegtgewesensein unsrer Dinglichkeit, und was wir wollen, ist ihr Bewegendes, ihr Bewegen im Spannungsverhältnis, das zum tätigen Bewegen wird — wenn nicht andre, stärkere Bewegung uns überwill und übermag; denn nur ein Teil der Bewegung ist in uns, der größte Teil in Andrem, außer unsrer Dinglichkeit, um uns

---

in einer kleinen Pause, die ich mache, kommt mein sonst so braves Weib Leoni aus einem Vortrage, und erzählt mir, der Mann habe gesagt: das Verhältnis zwischen Denken und Körper, das sei der dunkelste Punkt in der ganzen Philosophie! Sie hat sich aber sofort wieder beruhigt, als ich ihr auseinandersetzte, daß es nichts gebe, was nicht solchen dunkelsten Punkt in sich enthielte, und daß z. B. das 1 mal 1 = 2 in der Arithmetik der dunkelste Punkt sei.

und in aller Weite, und bewegt auch unsre dingliche Existenz, gegen ihr Prinzip der Bewegung, gegen das Interesse der Lebensfürsorge unsres praktischen Verstandes.

21. Freilich kann man immer und immer wieder sagen: dieses innerliche Denken, dieses seelische Bewußtsein sei doch gänzlich verschieden vom Dinglichen und von der dinglichen Bewegung? Das sage ich auch, ganz genau mit denselben Worten, nur daß wir Zweierlei darunter verstehen. Ich bin ja sehr weit entfernt davon, mit meiner Behauptung, es sei das ganze Bewußtsein körperlich, behaupten zu wollen, daß es etwas anschaulich Ausgedehntes sei, wie die Körper sind. Das ist es gerade, was ich nicht sage, was aber die Andern sagen, die von der undinglichen Seele reden. Die sagen von der Seele, daß sie ausgedehnt dinglich sei, obwohl sie es nicht mit deutlichen Worten sagen sondern mit undeutlichen und versteckten Worten, wodurch ihnen, wie in so vielen Fällen ähnlicher Art, gar nicht zum Bewußtsein kommt, was sie denn eigentlich denken. Sie müssen ihre vermeintlich undingliche Seele dinglich denken, weil wir mit unsrem Denken, wie in den Prolegomenen gezeigt wurde, gar nichts Andres wie Dingliches zu denken imstande sind. Und so denken sie denn tatsächlich alle, auch die mit Worten noch so sehr die Undinglichkeit der Seele betonen, eine material ausgedehnte Seele, d. h. sie denken die unsichtbare Schar der Seelen in den Leibern als Dinge in den Leibesdingen, als andere Dinge in diesen. Bei den Älteren war die Sprache noch nicht so gebildet fein wie bei uns, daß sie die Sprechenden völlig um jeglichen bestimmbaren Sinn oder Unsinn ihrer eignen Gedanken hätte betrügen können; daher wir bei ihnen tatsächlich mit deutlichen Worten von der Materialität ihrer immateriellen Seele zu hören bekommen. Die Seele, behaupteten sie, sei vom Körperlichen gänzlich verschieden, einfach und unauflöslich; dann aber, sobald sie über diese Verschiedenheit der Seele vom Körperlichen sprachen, geschah dies, indem sie angaben : die Seele sei ein ganz, ganz feiner Körper, etwa eine sehr feine Flüssigkeit, oder nebelartig, rauchartig — also aus den allersubtilsten Bestandteilen zusammengesetzt (λεπτομερης). Das ist Immaterialität nur im Gegensatze zur Materialität unsres Körpers, das ist also mit deutlichen Worten angegebene Körperlichkeit. Statt vieler Anführungen genügt eine einzige, so klassisch ist sie, höchst überraschend klassisch: Aristoteles, De anima I, 2 rechnet eine große Anzahl haarsträu-

bend materialistischer Auffassungen von der Seele her (sie bestehe aus Luftteilchen, aus Sonnenstäubchen usw.) und sagt dann von diesen allen: es würde in ihnen die Seele als unkörperlich definiert!! In der Tat hielten Alle die Seele für durchaus körperlich. Die übrigens in allem Andern Entgegengesetzten waren in Hinsicht darauf einhellig; nicht nur die Stoiker, sondern auch die Kirchenväter stimmen darin mit den Epikuräern überein. Ganz so wie nach Lukrez animus und anima körperlich sind, aus den allerkleinsten, allerrundesten und allerbeweglichsten Atomen bestehend, gar nicht anders auch ist nach fast sämtlichen Kirchenvätern die Seele von überaus zarter Körperlichkeit (Origenes setzt die Seele zwischen Geist und Fleisch und schreibt ihr einen Lichtkörper zu), und in der übergroßen Zartheit ihres Körpers, darin besteht ihre Unkörperlichkeit. Nur wenige, unter ihnen Tertullian, lassen alle derartige Redensarten bei Seite und sprechen gradaus von der Seele als von einem zweiten Körper: sie könne gar nichts andres sein, wie schon daraus hervorgehe, daß sie in der Unterwelt Schmerzen ertrage (Tertull. de anima c. 7), — und analog solcher Meinung über die Seele behaupteten denn auch einige Kirchenleute die Körperlichkeit Gottes, was in unsren Tagen, so viel ich weiß, mit offenen Worten nur die Mormonen bekennen. Auf den kirchlichen Bildern sieht man — und so wurde es wörtlich geglaubt — wie zum Jüngsten Gerichte die Seelen in Wagschalen gewogen werden; von der Seele des lybischen Einsiedlers Markus wird berichtet, sie sei in einem Tischtuche zum Himmel hinaufgetragen worden; die Seelen der Verstorbenen erschienen vielfach, und van Helmont gar hat seine eigne Seele zu sehen bekommen — er erzählt selber, wie er dreiundzwanzig Jahre lang stets die äußerste Sehnsucht empfunden hätte, seine Seele zu schauen, die er denn auch endlich als leuchtende Äthergestalt in einer seltsamen Hülle vor Augen bekam. Bei den Neueren wird, wie gesagt, nicht mehr so deutlich von der Körperlichkeit der Seele gesprochen*); sie glauben es zur Auffassung von einer wirklich unkörperlichen Seele gebracht zu haben und rühmen sich dessen gewaltig, daß

*) außer natürlich bei den Materialisten. Galiani sagte von der Seele, sie sei quelque chose de different du corps, mais c'est comme la créme diffère du lait, la mousse du chocolat, l'eau de vie du vin; l'essence du corps devient esprit; andere machen sie zum Produkt des Leibes oder eines seiner Teile.

sie nun mit konsequenter Energie etwas reden, wobei sich auch das geringste nicht denken läßt. Aber in Wahrheit reden sie immer noch von der Körperlichkeit der Seele, sobald sie von ihr reden, mögen sie auch noch so viel dazu reden über eine vom Körper verschiedne, unkörperliche, unausgedehnte Seele. Allzuschön verlegt Herbart die Gedanken in einen Seelenhohlraum! und alle die vom Sitze der Seele sprechen oder vom Lokalisiertsein eines der Seelenvermögen und mit einem Worte Alle, die über die Seele denken, denken sie gar nicht verschieden vom Körperlichen sondern wie körperlich Ausgedehntes, — oder sie denken gar nicht darüber.

Nur wir ganz allein, nur wir denken sie tatsächlich völlig verschieden vom körperlich Ausgedehnten, und wenn ich von der Körperlichkeit der intellektiven Gedanken spreche, so ist damit nichts weniger gemeint als dies, sie wären hoch und breit und tief und lägen in uns neben-, über-, untereinander, einer in der Mitte, andre rechts und links, und die Gefühle und die Volitionen und Nolitionen sähen aus wie die Steine und wie die Luft und wie Tiger und Lämmer; und Bewegung unsrer Organe ist ganz gewiß nicht dasselbe wie das Bewußtsein und der innerlich seelische Zustand dessen, was dadurch gewußt, gefühlt und gewollt wird. Sehr verschieden ist das Denken vom Dinglichen unsrer Existenz, und dennoch hat es mit Beidem den gleichen Sachverhalt. Ganz vollkommen verschieden ist das unausgedehnte Denken vom ausgedehnt Dinglichen der denkenden Existenz, derartig, daß dem einen gar nichts zukommt von dem, was dem andern zukommt, jedes mit seinen Eigenschaften ganz abgeschlossen in sich bleibend erscheint, insofern das unausgedehnte Denken für sich betrachtet wird so, wie wir desselben inne werden, und das ausgedehnt Dingliche für sich betrachtet wird so, wie uns dasselbe bewußt wird. **Aber das ist das große Unglück, das unsagbar verhängnisvolle πρωτον ψευδος aller populären Wissenschaftlichkeit: Jegliches, was uns gesondert zum Bewußtsein kommt** (wie es denn gar nicht anders bewußt werden kann), **nun auch als real gesondert anzunehmen und damit die Einheit der Natur zu zerreißen.** Der die ganze populäre Psychologie ins Unglück bringende Grundfehler besteht darin, daß sie ausgeht von dem Bewußtsein so, wie wir desselben inne werden, und daß sie sich hält an die einzelnen Spezifi-

kationen des Bewußtseins so, wie dieselben losgelöst für sich selbst ins Bewußtsein fallen, als freie. Wir haben uns verständigt und gesehen, daß die psychischen Täuschungen, uns oder irgend etwas in uns für frei zu halten, ihre Macht über unsre Überzeugungen verlieren, sobald wir aufhören das Bewußtsein der Freiheit mit der Realität der Freiheit zu verwechseln, und wenn wir anfangen, zustatt unsrer Selbständigkeit, vielmehr unsre Zugehörigkeit zur Einen Bewegung des Alles der Dinge zu betrachten und wahrhaft zu begreifen. Dies ist das allein wirklich Denkbare, wohingegen die populäre Psychologie ein in Wahrheit gänzlich Undenkbares zu ihrem Gegenstande sich vornimmt; da das Bewußtsein denkbar erst wird, wenn es als Eines und zwar als Eines mit dem allein wirklich Denkbaren der Bewegung, nämlich nach seiner wahren Natur und Bedeutung als das Prinzip der Bewegung der denkenden dinglichen Existenz verstanden wird, gar nicht in der Dirimation von dieser, und verschieden von dieser weder als eine ursprünglich mit ihr verbundene, von ewig her bestehende zweite Substanz noch als ihr Produkt von wesentlich anderer Beschaffenheit wie sie selber ist, als eine von ihr produzierte zweite Substanz. Beides ist gänzlich undenkbar, weil es mit Beidem hinauskommt auf eine vom Dinglichen des Leibes gegensätzlich verschiedene Seele, die undinglich und damit irgend Etwas an sich selbst sei. Eine solche Seele behaupten, bedeutet ein Nichts behaupten und vom Nichts behaupten, daß es Bewirkung erleiden und wirken könne — Non entis nulla praedicata; daß dem Nichts Prädikate des Etwas zukämen ist ein unsinniger Satz, den jedermann verabscheuen müßte! Auch die Psychologie hat auszugehen von dem Satze, daß allein denkbar ist das Etwas des Dinglichen, der dinglichen Bewegung, entweder als intellektiv Vorgestelltes des Dingseins nach seiner äußerlichen Ausdehnung, oder, zu diesem noch hinzu, des Fühlens und Wollens, also im Denken aller drei Spezifikationen, wie wir unsre eigne Dinglichkeit denken, womit wir im Innerlichen des Dingseins sind. Zum wahren Begriff des Denkens zu gelangen ist es unerläßlich, daß die Psychologie gänzlich abgehe von der gegensätzlichen Verschiedenheit des Bewußtseins und des unbewußt Dinglichen, und daß sie übergehe zur Unterscheidung des gar nicht gegensätzlichen innerlich bewußten Zustandes des Dinglichen von sich selbst einerseits, insofern darin

die dingliche Existenz nach dieser ihrer Innerlichkeit betrachtet wird, und der dinglichen Existenz andrerseits, insofern sie als äußerlich, als ausgedehnt betrachtet wird. Da bleibt dann aber für uns — trotz der Verschiedenheit des Bewußtseins in der einen und der andern Betrachtungsweise — keine gegensätzliche Verschiedenheit mehr, sondern da wird das Bewußtsein als so verschieden erkannt von seinem Körper wie eben der gleiche Körper in seinem innerlichen Zustande, von sich selber gedacht in den drei Spezifikationen — verschieden ist von seinem Außen, wenn er, sei es von sich selber, sei es von einem andern Denkenden lediglich nach der einen Spezifikation des Wissens gedacht wird. Nur, wo wir es allein mit dem Wissen zu tun haben, also nur in der Somatologie, der das Außen der Körper Gegenstand des Gewußten oder des intellektiven Denkens ist, unterscheiden wir dieses Denken der Einen Spezifikation von dem sie denkenden Körper: hier, beim Ganzen des Bewußtseins in allen drei Spezifikationen, deren einheitliches Zusammen uns als dasselbe wie der Körper und als das Prinzip seiner Bewegung verständlich ward, ist ebendamit jene Unterscheidung aufgehoben und verlieren die Spezifikationen Alles, was ihnen an Freiheit zuzukommen schien und verwandeln sich vollständig in das Körperliche. Alle Gefühle sind körperliche Gefühle, wie sie zum Ganzen unsres praktischen Verstandes, dieses Verstandes für unsre Praxis, durch den wir zu existieren verstehen, erforderlich sind; wir haben nicht noch Extragefühle zu unsrem Extravergnügen oder zu unsrer Extraqual — wer sollte uns die denn auch schaffen? wohl der Gott und der Satan, oder in uns das Göttchen! Und ebenso mit unsrem Wollen, und ebenso mit unsrem Wissen — es geht mit Allem natürlich her, glaubt es endlich! und seht denn vor allem, daß ihr es bisher nicht geglaubt habt! Das Denken ist dasselbe wie der Körper, und drückt aus, was dieser ist. In wessen Denken Anderes sich ausdrückt, bei dem kann es nur sein durch das in ihm hausende Göttchen, von dessen Göttlichkeit aber und daß es rein und unbefleckt im menschlichen Körper empfangen sei, wir nichts verstehen und nichts in uns spüren: bei uns drückt das innerliche Denken eines Jeden aus, was sein Körper ist, das heißt, was seine dingliche Bewegung ist, und gehört als das Innen, ohne welches das Außen der Bewegung nicht sein könnte, als das Prinzip der Bewegung, als die Lebensfürsorge, zum Körper notwendig

hinzu. Ich glaube, alles zum Verständnis dieses Satzes Erforderliche gesagt zu haben.

Und glaube damit auch gezeigt zu haben, wie auf so einfache Weise alles in Wegfall kommt, was von den Andern über das Denken und das Dingliche im Verhältnis der Wechselwirkung gesagt oder vielmehr gefragt und freilich niemals beantwortet ward. Die Frage konnte nicht beantwortet werden, weil die Fragstellung unsinnigen Widerspruch enthält, weil sie mit ihrer vorausgesetzten undinglichen Freiheit im Dinglichen des Menschen, das Eine des Dinglichen in Gegensatz zu sich selber bringt und ihm zuschreibt, was ihm nach dem Dictum de diverso, als ihm widerstreitend, unmöglich zugeschrieben werden kann, und womit der Mensch aus der allgemeinen dinglichen Bewegung herausgenommen wird. Als frei Fühlende, als frei Wollende, als frei mit dem Wissen, sei es nun objektiv oder subjektiv, Begreifende werden wir ja außer uns selber gestellt, außerhalb unsres Dingseins, und dann zum zweiten Male, als undinglich Fühlende, Wollende, Weltbegreifende in die Welt hineingestellt. Für uns dagegen, auf dem Standpunkte der vernünftigen Orientierung, wonach wir nichts sind als Ding, d u r c h unser Denken in seinen drei Spezifikationen, — für uns gibt es nicht derartige Freiheit des Andersfühlens und Anderswollens als wie der Leib fühlt und will, und für uns stellt sich das Wissen des Denkens in der Bedeutung von Weltbegreifen als ein falscher Anspruch heraus, in den sich gar kein Sinn legen läßt. Welcher etwa? Das Begreifen müßte doch einen Inhalt haben, es müßte doch etwas sein, was begriffen wird. Oder h a t man etwa die Welt begriffen? wird man sie begreifen? kann man sie begreifen? Es bleibt ja nichts, nichts womit wir die Welt der Dinge begreifen könnten, da wir durch das wissende Denken, womit Jene vermeintlich begreifen, in Wahrheit Ding sind. Unser Wissen ist gar kein eigentliches Wissen von den Dingen sondern ein Wissen von unsrem Dingsein, ist ganz und gar nur praktisch für unser Dingsein. Was wir von den Dingen wissen ist das, was wir von ihren Qualitäten denken, welche allesamt die Qualitäten unsres Fühlens sind auf Grund unsrer spezifischen Sinnesenergien, die gänzlich außerstande sind, von der Natur der auf sie einwirkenden Objekte zu erfahren. Sie erfahren nur sich selber: Jeder Sinn erfährt, jede sensible Nervenfaser erfährt von verschiedenartigen Reizungen das gleiche Bewirktsein, und es erfahren die

verschiedenen Sinne von der gleichen Reizung je das nach ihrer spezifischen Natur verschiedene Bewirktsein; was wir mit den Augen als Licht sehen (in den Augen) empfinden wir mit der Haut als Wärme (in der Haut), der gleiche chemische galvanische, elektrische Vorgang wird zum Gesehenen, Gehörten, Geschmeckten — Alles in uns. Was dann als Wissen von uns gedacht wird, das wird uns wie ursachliche Dinglichkeit außerhalb des Denkens vorstellig, so wie das im Auge Gesehene als draußen Gesehenes. Daß wir die Dinge ganz und gar nur in uns denken — das heißt aber: in, mit unsrer Körperlichkeit — das liegt ja schon in der Definition des Dinges, wodurch dasselbe bestimmt wird als die mit Sensation verbundene Vorstellung. Von diesen spezifischen Sinnesenergien kann man daher nicht sagen: sie beweisen die Subjektivität des Denkens in der Bedeutung eines freien Erkennens! Nein, ich sage, Johannes Müller hat mit der herrlichen Lehre von den spezifischen Sinnesenergien die empirische Bewährung erbracht der Denkwahrheit: daß wir an unsrem Wissen keinerlei objektive Erkenntnis von Dingen besitzen (dieser uralten Denkwahrheit, für die es nicht erst eines Königsbergers bedurfte; und es wär schöner gewesen, wenn der nicht diese Wahrheit mit seiner Unterschiebung der subjektiven Erkenntnis und seinen ausgeschnitzelten Flausen von dieser Subjektivität verschändet, und wenn er sie nicht auf alle Art in den Aberglauben eingebittert hätte), und daß wir mitsamt unsrem Wissen völlig in unsrem Dingsein abgeschlossen bleibende Dinge sind! Das ist es, was die spezifischen Sinnesenergien beweisen. Wir fühlen unsre spezifische Bewegung, wir produzieren die mit diesem Fühlen verbundenen Vorstellungen und verarbeiten diese Vorstellungen im Wissen, — aber wir wissen damit, im Sinne des Begreifens der Dinge, nicht mehr von den Dingen wie der Stein von ihnen weiß. Wenn es regnet, wird der Stein naß und werden wir naß, und wir wissen, daß wir naß werden, weil dies bei uns zu unsrer Lebensfürsorge gehört, die bei uns zu unsrem Dingsein gehört. Durch all unser Denken erfahren wir nichts andres wie nur dieses, daß wir ein Ding sind; wir können überhaupt nur Ding sein, ich sage es noch einmal, und wir kennen die Welt der Dinge weder als begreiflich noch als unbegreiflich, wir sind, mitsamt unsrem Denken, Dinge unter Dingen; und wenn denn wirklich

Zweierlei sein könnte und außer dem Etwas des Dinglichen auch noch das Etwas eines undinglichen Denkens möglich wäre: wie sollte es denn möglich sein, daß dieses Undingliche übereinstimmte mit dem Dinglichen, was doch einzig und allein als Wesen des Denkens angegeben wird, womit es den Sinn der Welt begriffe? Was ist denn das für eine Übereinstimmung des Undinglichen mit dem Dinglichen? was ist denn das für ein Sinn der Welt? Wer kann sich wirklich dabei auch das Geringste nur vorstellen? Es ist in der Tat zum Verzweifeln, diese Leute mit so gewaltigen Worten ihre Wahrheit der Weltbegreifung rühmen zu hören, ohne daß doch ein Einziger von ihnen hervorkommen könnte und dabei bleiben und seine begriffene Wahrheit vom Sinne der Welt uns dartäte, — es ist ganz zum Verzweifeln, sie solcherart auf das Kläglichste im Geschwätz des Unwirklichen zu hören, und dann noch obendrein gar, wie dieselben greulichen Phantasiephilosophierer, trotz all ihrer Wahrheit, doch auch wiederum Stein und Bein sich verschwören: unmöglich, nein, es gebe keine Wahrheit! womit sie aber die Gedanken der Denker meinen, die auf das wahrhaft Wirkliche gehen, von denen Jene freilich keinen Nutzen ziehen und keine Besserung. Alle diese Wörter: Übereinstimmung des Denkens mit den Dingen, Begreifung der Welt sind keine Sachwörter, sind keine Wirklichkeitswörter: an der Welt der Dinge ist nichts zu begreifen, die Welt hat keinen Sinn, — wenn nur der Mensch welchen hat; denn für sein Denken hat das Wort Sinn Berechtigung. Hat aber sein Denken Sinn, so macht er nicht die Welt zum Unsinn mit seiner dualistischen Auffassung und dem Begreifen der Dinge durch das Denken*).

*) Statt nun immer so ruhig weiter vom Denken des Verstandes und seinem Begreifen der Dinge zu reden, sollte man sich vielmehr wirklich klar machen, was das Denken des Verstandes ist, und was die Natur der Dinge ist, wobei denn also vom Verstande, wie wir gesehen haben, nichts übrig bleibt, womit er die Dinge der Natur nach ihrem angeblichen Sinne begreift, da er weiter nichts als uns zum existierenden Dinge in der Natur macht, — und gleich uns sind alle die übrigen Dinge in der ganzen Natur existierende Dinge und weiter nichts, so daß also auch nicht einzusehen, was die Natur der existierenden Dinge mit einem Begriffenwerden zu tun hat. Besonders den Naturkundigen ziemte es, sich dies einmal für immer zu Herzen zu nehmen und in Zukunft sowohl ihr Begreifenwollen der Natur wie auch ihr Gestöhne über das Nichtbegreifenkönnen und alle die vielen ihr Denken so schwer kompromittierenden Phrasen darüber zu Hause zu lassen. Auch nur gleichnisweise derlei zu sagen müßten sie,

Die ganze Frage nach dem Wechselverhältnis von Seele und Dingen haftet an dem Unsinn jener dualistischen Auffassung von Seele und Leib, wobei sie, wie erwiesen ward, allesamt noch halten. Das große Wort Spinozas: Denken und Dinglichkeit sind Attribute der Substanz, haben sie nicht gehört; Attribute sind nicht Substanzen, und unter Attributen findet kein Verhältnis der Ursachlichkeit statt, das haben sie nicht gehört. Ihnen sind Denken und Dinglichkeit immer noch zwei Substanzen, die wechselseitig aufeinander wirken. Wer auch immerhin das Fühlen und das Wollen vollkommen mit dem Leibe, mit unsrer dinglichen Existenz identifizierte, und nur allein das Wissen als etwas frei Erkennendes annimmt, der macht eben damit das Denken zu einer Substanz und das Dingliche zu einer Substanz, und indem er die frei erkennenden gewußten Gedanken als bestimmende Motive für uns annimmt, hat er wieder die zwei Substanzen in der Wechselwirkung, und kann und muß wieder fragen, was doch kein Fragen ist. Für uns findet keine Frage statt nach dem Überwirken aus dem Denken ins Dingliche und von diesem in jenes, wir fragen nicht nach dem Sitz der Seele, so wenig wie nach dem Wann ihres Eintrittes in den Leib, noch nach dem Wie des Denkens, nach seiner Übereinstimmung mit oder seiner Abweichung von dem dinglich Wirklichen (der objektiven oder der subjektiven Er-

---

wegen der damit verbundenen Gefahr des Mißverstandenwerdens, gänzlich unterlassen; und wenn das schwer ist, so sei es schwer. Es hat ja doch niemals irgend einen Sinn. Ich weiß, es sprechen so auch die Allerbesten der Wissenschaft — desto schlimmer; es wird dadurch nicht besser, daß sogar Galilei so gesprochen hat. Wenn Galilei z. B. sagt: „Es ist der Natur gleichgültig, ob die verborgenen Gründe und Arten ihres Handelns den Menschen verständlich sind oder nicht", so wäre der dabei gemeinte Sinn in sehr einfachen Worten völlig korrekt auszudrücken gewesen — weit korrekter als in den nun dastehenden Wörtern, die keinen Sinn haben, da die Natur weder verborgene Gründe und Arten des Handelns kennt, noch gleichgültig ist; und es beweist dies nur, daß selbst ein so wahrhaft erstaunlich großer Mann wie Galilei, der größte Mann unsrer Wissenschaft, doch noch keineswegs zu den Männern gehörte, die nichts als wahrhaft gedachte Worte schrieben. Man sollte auch die jungen Leute schon auf das Nichtgedachte in den Werken der Großen (und andre sollte man nicht mit ihnen lesen) aufmerksam machen, und dabei, zur wunderbarsten Schulung, sich an die Ethik Spinozas halten, worin tatsächlich kein einziges ungedachtes Wort vorkommt, nicht einmal ein gedachtes überflüssiges.

kenntnis), und keine der Fragen sind für uns, die es allein für die Dualisten gibt. Bei uns verwandelt sich nicht undenkendes Dingliches in Denkendes und Freies, in ursachlich freies Fühlen und Wollen und in Weltbegreifendes Wissen. Bei uns wird nichts gehört von einem Verhältnis, denn Verhältnis ist Bezogensein von Einem auf ein Anderes; bei uns sind nicht Zwei, in ungereimten Kompromiß miteinander gebracht, wir kennen wahrhaft nur Eines, nur das Dingliche in Bewegung und Bewegung nur des Dinglichen, daher wir auch die Ausdrucksweise Bewegung des Denkens, das Denken wird bestimmt durch den Körper, es bestimmt den Körper u. dgl. am liebsten ganz aufgäben; denn das führt irre und klingt als wäre das Denken etwas an sich selbst, was es doch nicht ist. Wir sind uns darüber klar geworden, daß man im eigentlichen Sinne nicht vom Denken des praktischen Verstandes als von etwas Selbständigem reden, daß man nichts von ihm aussagen kann. Es ist verkehrt, von der Freiheit des Willens, des Fühlens, des intellektiven Denkens zu sprechen—und es ist, eigentlich genommen, ebenso verkehrt, von der Naturnotwendigkeit bei all diesem zu sprechen; da das Denken nichts an sich selbst ist, woran etwas bewirkt werden könnte oder was etwas bewirken könnte. Wir kennen nur das Eine, Sichselbstgleiche der Dinge — von dem Einen, sich selbst gleichen kann nicht Beziehung auf sich selbst, Verhältnis zu sich selbst ausgesagt werden. Das Denken, das Bewußtsein wirke auf den Leib — das ist verkehrt: das Denken, das Bewußtsein ist das Bewußtsein des Leibes von sich selbst, das Innerliche des Leibes — das ist richtig. Der Begriff des Denkens hat sich uns als die dinglich bewegte Existenz des Leibes, als sein Innerlichsein ergeben; wobei nun unmöglich noch weiter von Ursachlichkeit zwischen Denken und Leib gesprochen werden kann. Der Leib allein ist bewirkend und bewirkt, denn er ist ein Ding. Dinge allein sind bewirkend und bewirkt oder in Bewegung, und Dinge verwandeln sich in Dinge — auch in solche Dinge, wie wir sind, zu deren Dingsein solche Innerlichkeit des Fühlens, Wollens, Wissens gehört.

22. Warum wir aber solche Innerlichkeit haben, die andern unlebendigen Dinge sie nicht haben?

Das ist mir zunächst gleichbedeutend mit der Frage: warum wir unsre eigne Dinglichkeit in der dreifachen Spezifikation des

Fühlens, Wollens, Wissens haben, während wir die andern Dinge nur in der einen Spezifikation des Wissens haben, wodurch uns alle die nicht lebendigen Dinge (denn von den lebendigen erschließen wir ein innerliches Bewußtsein aus der Ähnlichkeit mit uns) nur als äußerlich dinglich existierend erscheinen, ohne Innerlichkeit des Bewußtseins? Wir haben sie nur als Bewegungserscheinungen, ganz wie wir unsre eigne Dinglichkeit ausschließlich hätten, wenn wir auch diese nur mit den Gedanken des Wissens denken würden. Nun aber freilich, da wir die eigne Dinglichkeit in den drei Spezifikationen denken, haben wir sie in der Innerlichkeit. In der Innerlichkeit ihrer Bewegung, ihres Bewegtwerdens und ihres Bewegens.

Sind wir damit andres und mehr als bewegte Dinge, oder sind alle die bewegten Dinge Dinge gleich uns?

Bedenkt nun wohl, was da gefragt wird, und daß es darauf nur eine einzige, ungeheure Antwort gibt —:

Omnia animata, quamvis diversis gradibus!

In der Tat, so müssen wir sagen; es ist unmöglich, anders zu sagen. Alles was wir als äußerliche Bewegungserscheinungen vor uns finden, hat sein Innerliches des Denkens, nach den verschiedenen Graden seines Bewegtseins und nach der Verschiedenheit der Bewegungen, die es zusammensetzen; allen den Dingen wohnt ein Denken inne, auch den unlebendigen, so verschieden vom Denken der lebendigen wie die unlebendigen Dinge im Außen ihrer Bewegungserscheinungen verschieden sind vom Außen der lebendigen Dinge, — es hat ja auch in diesen letzten, nach ihrer Verschiedenheit, eine Verschiedenheit des Denkens statt. Ich wüßte Nichts, was uns hindert, so anzunehmen, wohl aber nötigt uns alles, so anzunehmen. Unter der Voraussetzung der Einheit des Dinglichen können wir nicht anders als aller bewegten Existenz eine Innerlichkeit des Denkens zuschreiben, zumal nach dem Gesetze von der Erhaltung der Energie. Sonst bleibt uns die eigne Innerlichkeit des Denkens in unsrer zusammengesetzten Dinglichkeit unverständlich und wird ein völliges Mirakel — woher sollte sie stammen? kann denn im tierischen Dinge etwas sein, was nicht überhaupt in der dinglichen Bewegung angetroffen wird? In der Tat, dieser Schluß auf das Denken in allem dinglich Bewegten ist zwingend, oder die Bewegungslehre und das in ihr enthaltene Gesetz der Energie ist falsch! Omnia animata —

wenn eine derartige Sprachbildung zulässig wäre, würde ich sagen, daß eine jede dingliche Existenz, ebenso wie sie als Bewegung sich äußert, ebenso auch sich innert, Bewußtsein ihrer Bewegung ist. Mit unsrer Dinglichkeit finden wir uns im Innern der Bewegung, — an unsrem Denken haben wir das Innere der bewegten Dinglichkeit und stehen mit ihm im Innerlichen des Zusammenhanges, den wir übrigens nur als einen äußerlichen der Bewegung erkennen. Mit uns müssen wir anfangen, in uns müssen wir's ergreifen, was Bewegung des Dinglichen ist, was Dinge sind, indem wir uns mitsamt diesem, zu unsrem Dingsein hinzugehörigen Denken, als Ding unter Dingen erfassen!

Dinge sind wir, gar nichts als Dinge, und es kann in unsrer Dinglichkeit nicht drinstecken und sich regen ein Undingliches und Freies; denn was wir sind, ist aus der allgemeinen Natur der Dinge, und in dieser ist keine Freiheit. Ich wiederhole schon wieder, immer wieder — in der Ankündigung steht, warum, und wer diese Ausführungen richtig liest, der weiß, daß ich schon deswegen immer wiederholen, immer mit dem Gleichen anfangen muß, weil alles, was ich sage, im Grunde Eines ist, Alles über das Eine gesagt ist; und mir ist es selten genug, auf früher Gesagtes zu verweisen, damit der Leser vergleiche, wie wohl andrer Autoren Art ist, und was doch übrigens auch eine Wiederholung ist, eine bequeme. Ich will nichts bequem, und fürchte die Bequemlichkeit des Lesers; er sieht doch nicht nach und vergleicht doch nicht — das weiß nicht blos der dieses Schreibende von uns Beiden. Darum verlasse ich mich mit meinem Leser in allem ausgezeichnet Wichtigen nur auf mich selber und wiederhole, für ihn, selber und stets von neuem, vertrauend, daß es über Sachliches und Notwendiges keine Geschwätzigkeit gibt, und daß, den einfachen Wahrheiten Festigkeit zu geben, keine Wiederholung zu viel ist — und diese Wahrheit hier möcht ich jedem einzelnen Menschen insbesondere hunderttausendmal wiederholen, und es wäre noch nicht genug, und wär es zentillionenmal gewesen: denn sie ist die über alle Maßen wichtigste des ganzen praktischen Verstandes, diese Wahrheit von unsrem Dingsein *durch* den Verstand mit all seinem Fühlen, Wollen, Wissen. Und gerade in Hinsicht auf

diese Grundwahrheit hat eine vollständige Verrückung des Denkens Platz gegriffen, so daß fast keine Hoffnung bleibt, die Verkehrtheit mit der Wurzel wieder herauszureißen: so unendlich tief ist sie eingesenkt, die Wurzel dieses Wortes von ihrer Freiheit. Sie brauchen nur dieses Eine Wort Freiheit zu sagen, und dann bleiben sie bei diesem Tollworte und sind zufrieden und verstockt, — und wir müssen wohl viele Worte gebrauchen, und können sie mit keiner Liebe und mit keinem Schlag der Rede davon hinwegbringen, die auf alle Art Widerwärtigen doch noch die Wahrheit zu lehren, daß sie Dinge sind. Ohne aber, daß die Menschen auf das Bestimmteste und für immer dem Gefühle von dieser Wahrheit übergeben werden, ohne daß vom Begriff des Wissens gänzlich abgelöst wird alles, was an objektiver oder subjektiver Erkenntnis damit verbunden ward, und ohne daß überhaupt aus unsren Gedanken über das Denken herausgenommen wird, was uns hindert, unser Denken als zu unsrem Dingsein gehörig zu verstehen, ehe nicht dies alles gestrichen und getilgt ist aus den Büchern, in denen wir unser Leben finden sollen: eher finden wir nicht unser Leben und kommen nicht mit uns selbst zur reellen Natürlichkeit, eher kann nichts von unsrer relativen Wirklichkeit, und bevor wir nicht mit dieser wahrhaft vollständig ins Reine gekommen sind, kann auch nichts von unsrer absoluten Wirklichkeit erschlossen werden! So grenzenlos wichtig und folgenreich ist diese Wahrheit, und es kann dem Coppernicus die Wahrheit von der Bewegung der Erde nicht mehr am Herzen gelegen haben als mir diese Wahrheit vom Dingsein der Lebewesen und des Menschen am Herzen liegt, diese als allererste. Wenn die Fee des Märchens zu mir träte und mir die drei Wünsche zur Erfüllung aufgeben wollte, ich wüßte zum ersten Wunsche keinen andern als diesen: daß die Menschen ihr Dingsein unter den Dingen wahrhaftig einsehen möchten, — die andern zwei Wünsche will ich ein andres Mal nennen, vielleicht bei den andern beiden Fakultäten.

Und darum also wiederhole ich diese Wahrheit immer von neuem, diese Wahrheit vom Dingsein des Menschen unter den Dingen und von der Einheit des Dinglichen, wie es im Grundgesetze sich ausgesprochen findet; und sind uns nicht die Gedanken der Wahrheit Musik? und Musik wird wiederholt! — — aber ist es denn nur, daß ich wiederhole? oder kamen wir voran mit dieser Wahrheit und entwickelten sie wirklich? Aber sehr

weit, meine ich, sind wir bereits vorgedrungen, so daß nur noch das Letzte bleibt. Aber dieses Letzte bleibt noch, und, ohne Zweifel, es ist das Schwerste! Wir haben betrachtet, wie der Mensch mitsamt seinem Denken und durch sein Denken ein Ding sei wie andre Dinge sind, haben, mit dieser Betrachtung unsres Dingseins, von Grund aus kennen gelernt, was ein Ding ist, indem wir *uns* kennen gelernt haben, die wir ein Ding unter Dingen sind — und nun müssen wir unsrer Wahrheit auch noch gleichsam von der andern Seite her beikommen und zeigen, daß auch die übrigen Dinge allesamt denkend sind wie der Mensch denkend ist. Damit auch erst, daß *das Denken als identisch erwiesen wird nicht allein mit dem menschlich-tierischen Dingsein sondern mit dem Dinglichen überhaupt*, kann die Frage nach dem Woher des Denkens in uns ihre Lösung finden, und damit erst wird das wahrhaft Letzte vom Dingsein des Menschen unter den Dingen und von der Einheit dieser Welt der Dinge gesagt sein; die ich doch möchte ganz sagen können, wie es mein heißester Wunsch ist, daß die Menschheit gesegnet werde mit dem Wunder des großen und allergrößten Gedankens! In den Veden lesen wir vom Unterrichte des Lehrlings in der Weisheit, wie vor seinem Blicke alle die Dinge der Welt, lebendige wie unlebendige vorübergeführt werden und der Reihe nach zu einem jeden das Wort gesprochen wird: Tat twam asi! Das bist du! So möcht ich, daß mir die eindringlich erweckende Rede für die unschätzbare Wahrheit verliehen sei, die Menschen lehren zu können vor einem jeden Dinge: Dies ist wie du bist, und du bist wie dieses ist; dies ist ein Ding und du bist ein Ding; und wie du Ding bist in dir, so ist dieses da ebenfalls Ding in sich — du bist Ding von Außen gleich allen diesen Dingen, und alle diese Dinge sind Ding von Innen gleich dir. Und nun weißt du aus diesen und aus dir, wie Dinge sind, du hast es nah so zu wissen: in dir ist es, daß die Macht der Dinge in sich selber, das Prinzip der Bewegung, dir aufgeschlossen wird. Und wenn du so hoch mit deinen Gedanken die Wirklichkeit der Dinge greifst, wie sie hier sich darstellt — unmöglich dann kannst du noch länger wähnen, ach, so viel Außen habe die Natur ohne Innen, so viel Totes: da sie doch ganz und unversehrt allhin das ewig schöpferisch Lebendige um dich her flutet wie in dir selber. Leg nun ab doch auch für immer jeglichen Rest eines Gedankens von Fremd-

heit und von dunkler Scheu des in dir bewußt Existierenden vor allen den Dingen da, die dir anders bewußt und unbewußt zu existieren dünkten —

> Wüßt nicht, wie mir vor der Welt könnt' grausen,
> da ich sie kenne von innen und außen!

Nicht seltsam mehr wie bisher zuweilen kommt es dir in die Gedanken, daß du nun auch im Dasein wirklich bist und dich weißt, und mit verwandeltem Sinne gedenkst du an jenes für dich Kommende, — daran, daß der Sturm und Wirbel der Bewegung kommt, der dich dahinreißen wird zu neuem Dasein und immerfort zu neuem Dasein. Omnia diversis gradibus animata — du bist Eines mit diesem Allen. Dies Alles ist wie du bist, dies Alles bist du! Alles, Alles wahrhaft Eines in Einem Bewegungswandel! — darum ja ist es, daß alle Dinge aufeinander wirken und ineinander übergehen: weil sie Eines sind; und darum verwandelt sich Alles in dich mit deiner Beseeltheit, wie du dich verwandelst in Alles: weil Alles mit innerlichem Denken beseelt ist. Darum denkst auch du: weil alles dingliche Wesen denkt! Alles denkt — sein Denken ist sein Dasein, seine Bewegung. Du Mensch, in der Ganzheit dieser Bewegung der Natur dich findend und fassend, in dir selber fassest du die Natur an der Wurzel der tiefsten Innerlichkeit, — du bist es, das sollst du nun erfahren wunderbar, der in seinem Denken das Gesetz der Bewegung zugleich erfüllt und enthüllt.

III.

Pneumatologie als Fundament der Psychologie.

1.

Wir halten uns an das Grundgesetz von der Bewegung, das wir uns nun zunächst, im Zusammenhang mit den aus ihm folgenden Korollarien der Gesetze von der Unvergänglichkeit des Stoffes und von der Erhaltung, zu wiederholen haben:

Bewegung macht das einheitliche Wesen aller der verschiedenen und ineinander umwandelbaren Erscheinungen der Welt aus, die deswegen verschieden erscheinen, weil die Bewegung eine verschieden geschwinde ist, und die deswegen sich ineinander umwandeln, weil die geschwinderen und langsameren Bewegungen ineinander übergehen. Die Totalität der bewegten Urdinge kann in allem Wechsel der Erscheinungen, der, ihrem Wesen der Bewegung zufolge, überall und unaufhörlich vor sich geht, also bei aller Veränderung ihrer Verbindungen nach Geschwindigkeit und Zahl und bei allem dadurch entstehenden Gewinn und Verlust der einzelnen zusammengesetzten Dinge, weder vermehrt noch vermindert werden; und eben so wenig kann die Summe der von ewig her vorhandenen Bewegung, bei allem Gewinn und Verlust an Geschwindigkeit, welche die einzelnen ineinander übergehenden Bewegungen erfahren, weder vermehrt noch vermindert werden, sondern bleibt in alle Ewigkeit unverändert die gleiche.

So gilt es von der Welt der dinglichen Bewegung nach ihrer äußerlichen Erscheinung, und ohne Zögern packen wir's nun und sagen, daß entsprechend gilt von ihrem innerlichen Zustande:

Allen Bewegungserscheinungen der Welt kommt innerliches Bewußtsein zu, einer jeden nach dem Grade ihrer Geschwindigkeit, denn eine jede ist denkend in ihrem Bewußtsein oder in innerlicher Selbsterfahrung ihren Grad der Bewegung, so daß

also alle die verschiedenen Bewegungserscheinungen der Welt nach verschiedenen Graden denkend sind; und mit dem Übergange der Bewegungen ineinander gehen auch die Grade des Denkens ineinander über, die Totalität aber des von ewig her vorhandenen Denkens, welches den einheitlichen inneren Wesenszustand der Bewegungserscheinungen ausmacht, kann weder vermehrt noch vermindert werden, sondern bleibt, bei allem unaufhörlichen Übergang der Grade des Denkens ineinander, in alle Ewigkeit unverändert die gleiche.

Wem ganz und gar zugänglich geworden ist die Wahrheit von dem Bewegungsgeschehen in der Einen Welt der Dinge und von dem, was über unser Bewußtsein ist gesagt worden, daß es das innerlich Gleiche sei mit dem, was wir unsren Körper nennen, und zwar als das Prinzip seiner Bewegung, wodurch dieser, mit allen seinen Gedanken, nichts ist als ein Ding unter Dingen innerhalb der Einen Welt der Bewegung — dem wird diese Rede vom allgemeinen Weltbewußtsein und die Herleitung des menschlichen Bewußtseins aus demselben und seine Umwandlung aus andrem und in andres Bewußtsein nicht mehr allzu befremdlich klingen: denn die Einheit der Bewußtseinszustände und ihre Umwandlung ist nun als dasselbe erkannt wie die Einheit der Körper und ihre Umwandlung; mit dem Gesetze von der Bewegung der Körper und dem von der Erhaltung dieser Bewegung erscheint, nach allem Ausgeführten, gleichbedeutend das Gesetz vom Bewußtsein, von seiner Bewegung und Erhaltung. Dieses Gesetz vom Bewußtsein ist nun also das Letzte, was zu entwickeln noch zurück blieb über unser praktisches Denken: es macht uns, nachdem wir über Natur und Bedeutung dieses Bewußtseins ins Reine gekommen sind, nun auch noch das Vorhandensein dieses Bewußtseins verständlich. Ich hoffe zum Glück, auch Dieses ins Klare und Zweifellose hinstellen zu können. Unser Satz über das universelle Bewußtsein fordert vorab einige Erläuterungen, mit denen wir von selber zur näheren Entfaltung der in ihm sich darbietenden Erklärung für das menschliche Denken uns hingeführt finden werden, — einer vollkommen erschöpfenden Erklärung für das ganze menschliche Denken, worin auch der endliche Aufschluß über die Abstraktionen vorkommen wird — die letzte, wahrhaft letzte Erklärung für unser Denken kann

uns nicht kommen aus dem menschlichen Denken, wenn dieses in seiner Isolation betrachtet wird, sondern nur aus dem Ganzen der dinglichen Bewegung unsrer Welt.

Zunächst ein Wort zur Beseeltheit aller Dinge der Welt, den Sinn dieser „Beseeltheit" vorläufig einigermaßen zu präzisieren. Jede Ähnlichkeit mit dem Bewußtsein in unsrer Dinglichkeit muß man sich bei dem Gedanken an Bewußtsein auch in den übrigen Dingen aus dem Sinne schlagen. So wie schwärmerische Jungfern und die ihnen an Denkkraft gleichen, etwa von Pflanzenseelen, von Gefühl in den Pflanzen und Derartigem schmelzend sichs vorstellen mögen — nein, so nicht. Sich mit derlei aufklären wollen über die Beseelung der Welt, das ist, als wenn sich Einer seine Vorstellung von Schäfern aus der Schäferpoesie holte; und auch mit dem geringsten Zusatze von der hier angedeuteten Träumerei ist unser Gedanke zugrunde gerichtet. Nicht deswegen darf man das Omnia animata annehmen, weil man's menscheln läßt in der außermenschlichen Natur, — man darf es aber auch nicht darum ablehnen, weil es dorten menscheln zu lassen nicht angeht. Man muß das größere Herz zur wissenschaftlichen Phantasie besitzen, muß es wagen und verstehen, sich ihr zu überlassen, bis sie zu Resultaten geführt hat. Die allein spreche man aus. Jene merkwürdigen Denkgebilde, die Dämmergedanken der Träume, die dabei in einem Jeden immerhin mit zudringen mögen, tut man gut in ihr Traumdunkel zurückzuweisen und nichts über sie herauszulassen. Kein Denker hat dies getan, auch nicht hinsichtlich dieser unsrer Wahrheit des Omnia animata, die doch bei allen Denkern übereinstimmend sich findet, die auch Goethe ausspricht, ganz als Spinozist, indem er von der Natur sagt: „Gedacht hat sie und sinnt beständig: aber nicht als Mensch sondern als Natur." Und Spinoza selber, der tiefste und wahrste aller Wahrheitssager und zugleich immer der präziseste, hat nichts als diese präzise Formulierung: Omnia, quamvis diversis gradibus, animata. Er ist hier kurz und mehr als kurz, diese Formulierung ist bei ihm ἁπαξ λεγομενον, das heißt: nur ein einziges Mal kommt sie vor, und nichts als die bloße Formulierung — kaum ein Wort dazu, wodurch sie erklärt würde*).

*) Das Erste davon, groß und herrlich bereits gedacht, aber noch nicht ganz frei und rein: Cog. met. II, 6; die oben angeführte Stelle Eth. II, 13 Sch.

Dennoch ist sie dies hinlänglich für einen Jeden, der die Identität der Attribute des Denkens und der Ausdehnung versteht, da sein Omnia animata gar nichts andres ist wie diese Identität der beiden Attribute, — Spinoza spricht ja nicht von der Identität des menschlichen Denkens mit der menschlichen Ausdehnung sondern von der Identität der Attribute Cogitatio und Extensio; die Identität des Denkens mit den Dingen erstreckt sich durch das ganze Universum hindurch. Man bedenke dies, man bedenke den großartigen und durchgreifenden Nachdruck, den dieses winzige Wort vom Omnia animata für das Ganze der Lehre Spinozas und der Wahrheit besitzt — wer wird darum einen großen Gedanken klein finden, weil er nur in einem einzigen Worte vorliegt? Ist es nicht so mit beinah allen den Gedanken, von deren Wucht und Majestät wir am tiefsten erschüttert uns finden, und sind nicht gerade die allergrößten Wahrheiten fast immer nur in den kürzesten Formulierungen vorhanden? Und das ist darum, weil, je mehr wir der letzten Wahrheit nahe kommen, desto mehr das Sprechen seine Bedeutung verliert und das eigentliche Denken beginnt! Aber was ist nur mit dieser unsrer Wahrheit, daß sie so schlecht hindurchzudringen vermochte und so unfruchtbar daliegt? Das universelle Denken ist für die Meisten eine heikle Wahrheit, und die Wahrheit über die Herkunft des menschlichen Denkens, die wir hier auseinanderzusetzen im Begriffe stehen, indem wir das Omnia animata in Verbindung mit der Bewegungslehre betrachten, dürfte ihnen noch heikler erscheinen. Sollen wir deswegen umkehren? wäre es am Ende richtiger, alles dieses in seiner Allgemeinheit stehen zu lassen? Es hat wohl sein sehr Mißliches, über gewisse Dinge die Wahrheit in allen Ausführlichkeiten herauszusagen. Es ist gut, das nicht zu tun, aber auch gut es zu tun. Und meine Sache ist dieses letzte Gute, so wie es die Absicht und der neue Standpunkt dieses Werkes fordert, daß ich nämlich Alles trotzlich ohne Scheu ganz ausspreche. Durch meine Schuld soll mir kein Gedanke im Leibe verfaulen, sondern Alles soll hübsch rund und in aller Gesundheit ans Licht steigen; und so will ich denn auch, worüber Andere nur ein einziges gedrängtes Philosophem haben, so will ich auch den Gedanken über das universelle Bewußtsein amplifizieren. Denn ein Gedanke, wenn er denn ein Gedanke ist, muß aus-

einandergelegt werden können in Gedanken, in einzelne Gedanken, und muß in solcher Auseinanderlegung seine Richtigkeit und Wichtigkeit bewähren und erst gar an den Tag bringen. So hoffe ich, soll es werden mit diesen Gedanken, und ich will sehn, wie weit mir für diese Gedanken die Sprache zu Willen ist — Gedanken sind es: ich schicke nicht Schwärmer in die Phantasie; und mit dem lunatischen Geflöte sehr gedankenloser Poeten ist, was ich sagen werde, gänzlich unverwandt. Es ist wissenschaftlich Gedachtes, und dies soll heraus in Worten so nackt und einfach wie möglich, die den zur Wahrheit Unfähigen keine Täuschung lassen über das, was ihnen an der Wahrheit höchst unwahrscheinlich, ärgerlich, phantastisch und paradox erscheinen muß — gewiß erscheint diese Wahrheit paradox, wie wohl auch die des Coppernicus erschien: alle Wahrheiten erscheinen paradox den nicht Denkenden, alle Wahrheiten *sind* παρα δοξαν; und auch diejenigen, die, ohne geradehin gedankenlos zu sein, doch nicht recht weder Ja noch Nein zu einer solchen Hauptidee denken, sondern im Zwischenraume zwischen Aberglauben und Wahrheit sich hinhalten, auch die sollen gestochert und aufgereizt sein und werden sich entscheiden müssen, wenn nicht länger die lediglich allgemeine Fassung ihnen zum Schutze dient. Ich werde nichts verstecken, keinen Augenblick, und nicht (was nur für unmittelbar auf die Praxis Gehendes am Platze sein kann), ich will nicht die Schwachen überreden, sondern die Starken überzeugen. Ich will sie überzeugen davon, daß sich über die Herkunft — oder daß ich doch richtiger sage: über das Vorhandensein des menschlichen Bewußtseins wirklich unumstößlich Denkbares sagen läßt auf Grund der Wahrheit vom Omnia animata.

Unumstößlich wahr ist das Omnia animata diversis gradibus, und wird nicht umgestoßen dadurch, daß man sich über diese Wahrheit näher ausläßt, ohne doch imstande zu sein, das *Was* des Denkens in den übrigen Dingen positiv zu ergründen. Es ist genug, wenn gezeigt wird, warum dies unmöglich ist und wir nur das Was unsres eignen Bewußtseins, nämlich unser Dingedenken zu kennen vermögend sind, nichtsdestoweniger aber den Gedanken vom *Daß* des Denkens in allen Dingen erfassen. Bleiben wir hier aber zunächst doch dabei, den Sinn *der verschiedenen Grade des Denkens in den verschiedenen Dingen* zu erläutern:

Der besondere Grad des Denkens unsrer dinglichen Existenz ist dieser unser praktischer Verstand, dieses sein in der dreifachen Spezifikation des Fühlens, Wollens, Wissens einheitliche qualitative Denken von Dingen — verschieden durchaus von jeglichem andern Grade des Denkens in andern Dingen: denn es ist unsre spezifische, von jeder andern Bewegung verschiedene Bewegung, die darin gedacht wird. Wir denken Dinge und denken Alles als dinglich —das ist unsre Weise, die Bewegung aufzufassen. Uns wird die Bewegung repräsentiert durch das Dingliche. Für alle die übrigen Bewegungserscheinungen, außer uns und unsresgleichen, gibt es keine Dinge, kein Dingsein und kein Denken der Dinge. Ihrem Denken wird ihre Bewegung innerhalb der allgemeinen Weltbewegung durch gänzlich Verschiedenes repräsentiert — je nach dem Grade ihrer Bewegung. Um eine Welt ist der Inhalt ihres Denkens verschieden von der unsrigen: es ist ihnen eine andre Welt wie die der Dinge, obwohl dieselbe Welt, die uns die Welt der Dinge ist. Damit sei vorläufig genug gesagt über den Sinn der Verschiedenheit des Denkens in den verschiedenen Dingen, und um Mißverständnis fernzuhalten wegen des Ausdrucks: Alle Dinge denken. Uns ist von unsrem Dingedenken aus kein andrer Ausdruck möglich. Wir nennen Alles Ding und sprechen vom Denken in allen Dingen — wenn aber dabei unser Denken vorgestellt wird, so sage ich: keines von den übrigen Dingen denkt; und nichts ja von dem, was uns Ding ist, ist in Wahrheit Ding. Wenn gar keine Menschen und keine andern Tiere mit ihrem Dingedenken wären, so wären keine Dinge. Was uns Ding ist, ist Ding ganz allein für uns, die wir immer auch nur das Unsrige aussagen können; woran wir mit unsren Gedanken rühren, das wird uns über dem Denken zum Dinge, wie dem Midas alles zu Golde. Doch ist Entsprechendes zu unsrer Auffassung vom Dingsein und seinem Denken mit aller Relativität vorhanden, wie uns dies die Einheit alles relativ Wirklichen verbürgt. Und nun darf ich weiter den Ausdruck gebrauchen: Alle Dinge denken.

Alle Dinge denken, das heißt näher: jeder Bewegungsprozeß in einem Dingsysteme, in zusammengesetzten, zusammenhängend wirkenden oder bewegenden und zusammenhängend bewirkten oder bewegten Dingen (und es gibt nur solche — einfaches, nicht zusammengesetztes Ding ist dem Begriffe Ding

widersprechend), also jeder Bewegungsprozeß in einem Dinge ist vom Bewußtsein seiner selbst begleitet, ist Selbstinnigkeit seiner spezifisch zusammengesetzten Bewegung. Der Dinge Denken ist ihre Bewegung, die in ihnen sich erfährt. Wir schöpfen das aus dem Denken in unsrer eignen Dinglichkeit; wir haben gesehen, daß unser Denken nichts andres ist wie das Denken der Dinge, die unsre dingliche Bewegungsexistenz konstituieren. Unser Denken der Dinge — das ist der Dinge Denken; so sagen wir nach allem Früheren gewiß verständlich. Die Meinung ist ja für uns vollkommen abgetan, als käme uns das Denken aus einer undinglichen Seele, als sei es nachbildnerisch und erkennerisch eine von ihm verschiedene Wirklichkeit, und als verhalte es sich zur Dinglichkeit unsres Leibes wie Eines zu einem Andern und gar noch, beleibt und zugleich leibfrei, wie Verursachendes zum Bewirkten und umgekehrt. Sum, ergo cogito i. e. sentio, volo, scio, ich bin, also denke ich, nämlich das was ich bin, mein dingliches Sein, meine Bewegung; noch richtiger: Sum ergo cogitor — es ist die Bewegung, die in mir sich erfährt. Nur aber nicht Cogito ergo sum, am allerwenigsten in dem schlechteren Sinne, in welchem Kartesius dieses Wort Augustins wiederholt hat. Denn bei Augustinus, der keineswegs gleich Kartesius und Kant mehrere Substanzen annahm, gilt auch dieses Wort nur, den Menschen in die alleinige Realität der göttlichen Substanz hineinzuversetzen, während es bei Kartesius den völlig gedankenlosen Schluß von der Realität des Denkens auf die Realität des Dinglichen bedeutet, wodurch Denken und Dinglichkeit als Substanzen erscheinen und das Eine der denkenden Dinglichkeit zerrissen wird. Will man denn, von unsrem Denken ausgehend, schließen, so gibt es da nur den einzigen Schluß: Ich denke, also denken alle Dinge, mein Denken setzt das Denken in allen Dingen voraus — das, was sie dinglich sind oder wie sie bewegt sind, das denken sie alle.

Welche Bewegung kommt in uns zum Bewußtsein? Die unsres Dingsystemes, unser Leib als Ganzes, in dem spezifisch gehörigen Zusammenleben seiner Teile, in der Kombination der Bewegungen dieser Teile. Das, was das Ganze unsres Leibeslebens fördert und hemmt, wird uns bewußt insofern es dies tut, insofern es das Ganze unsres Leibeslebens fördert und hemmt. Davon das Bewußtsein ist unser Ich, unsre Individualität, die nicht

immer klar in uns gedacht wird —: schon im Traume wird sie auf dunklere Weise gedacht, und im Fieber und im Irrsinn kann sie beinahe ganz aufgehoben sein infolge des ungeordneten tumultuarischen Gegeneinander der Bewegungsgedanken in den Teilen unsres Leibes, der dann nicht in seiner Geschlossenheit, Zusammengehörigkeit und Abgeschlossenheit von uns gedacht wird. Fast wohl ein Jeder mag sich eines solchen Bewußsteins aus Fieberzuständen entsinnen, in denen tatsächlich die Teile des Körpers nicht als zum Körper gehörig, nicht als Ein zusammenhängender Körper empfunden werden, sondern wie fremde Körper, und in fremde Körper, in die Decken des Bettes überzugehen scheinen; besonders so beim Hinliegen in der Finsternis, wo nur dem allgemeinen Hautsinne die Unterscheidung des Leibes von der Außenwelt zufällt. Doch ist immer noch ein schwaches, wenn auch verwirrtes individuelles Zentralbewußtsein; denn es ist immer noch zusammenhängendes Leben aller Teile. Ein andres Bewußtsein aber wie das der zusammengesetzten Bewegung der Teile des Leibes, sofern sie dessen Bewegung zusammensetzen, ist niemals in uns: die Bewegungen dieser Teile, von denen ein jeder das Denken seiner besonderen Bewegung in sich hat, bleiben unsrem Bewußtsein, sofern es sich um dieses Denken ihrer besonderen Bewegungsfunktion handelt, immer fremd. Wir wissen nichts von der Art des Denkens in diesen Teilen, so wenig wie wir wissen, welcher Art ihr Denken sein mag, wenn sie, die nun in uns leben und denken, in den Wasserwogen des Meeres bewegt sein oder wenn sie auf dem Sonnenballe leuchten werden, und wenn sie von Milchstraße zu Milchstraße wandern und bis in die ungeahnten Gefilde des Äthers. Keineswegs auch kommt Dasjenige in unser Bewußtsein, was in dem größeren Dingsysteme gedacht wird, welches wir mit dem Ganzen unsrer Dinglichkeit, als eines seiner Teildinge, mitzusammensetzen und worin wir mitbewegen. Obwohl es Einfluß hat auf den Zustand unsres Bewußtseins (weil auf den Zustand unsrer dinglichen Existenz), so wird uns doch nichts eigentlich deutlich davon in unsrem individuellen, qualitativ dinglichen Denken, zum Beispiel nichts davon, daß wir beständig mithelfen, die Luft zu bewegen — schon durch unser Atmen und durch unser Sprechen, womit wir sie zum Tönen bringen, auch schon durch den Widerstand, den unsre körperliche Existenz, lediglich durch ihre Existenz, auf die Luftströmung

ausübt; nichts auch wird uns deutlich etwa davon, daß wir doch in jedem Augenblicke mit am Werke sind, unsren Glob um die Sonne zu wälzen; und noch viel Gewaltigeres des mit uns vorgehenden Bewegtseins ahnen wir auch nicht einmal in irgend faßbaren Regungen. Es gehört nicht mit zu unsrem Denken des praktischen Verstandes, es geht uns nichts davon nach unsrer Weise durch die drei Spezifikationen unsres Bewußtseins hindurch, und so erlangen diese Bewegungen für uns keine psychische Bedeutung. Sie werden in andern Dingsystemen gedacht, nach der Weise, wie diese ihre Bewegung denken; nichts davon kann uns in einer uns verständlichen Weise kund werden und auch nicht das geringste zu uns herüberschimmern: weil es sich um gänzlich abweichende Grade der Bewegung und des Denkens handelt. Womit denn noch einmal davor gewarnt sein soll, daß man nicht bei diesem in Rede stehenden Denken an das menschliche Denken, an unser menschliches Belebtsein, an die menschliche Seele sich halte; worein man dann auch noch unwillkürlich gar etwas von der populären undinglichen Seelenvorstellung hineinmischen könnte — ich bin so weit entfernt davon, die Welt der Dinge in solchem Sinne beseelt vorzustellen, daß ich ja vielmehr, nach s o l c h e m Sinne verstanden, sogar die Seele des Menschen leugne. Man halte sich strikte an das Gesagte: daß der Mensch Ding sei, Ding in der Bewegung, und seiner spezifischen Bewegung sich innerlich bewußt sei. Dieses macht den Grad s e i n e s Denkens aus. Mit seinem Tode stirbt sein Leib, d. h. sein spezifischer Bewegungszustand hört auf, geht über in einen andern Bewegungszustand, und damit geht auch sein Grad des Denkens über in einen andern Grad des Denkens. Es ist Alles in Wahrheit Ein Zusammenhang, es ist die Eine sich denkende Bewegung, wobei das Denken nichts an sich selber ist: ganz allein die Bewegung ist die Realität, die im Bewußtsein, im Insichsein der Dinge sich erfährt. Unser Bewußtsein ist mit seinen Bewegungen völlig verwachsen, und alle diese unsre bewußt vor sich gehenden Bewegungen laufen in Eines mit den für uns unbewußt vor sich gehenden in den Teilen unsres Leibes und mit jenen andren, die mit dem Ganzen unsres Leibes vor sich gehen, durch sein Bewegtwerden in größeren Bewegungseinheiten; und die Bewegung, und damit das Bewußtsein des ganzen Universums ist einheitlich zusammenhängende Transformation.

Es ist schwer, diese wissenschaftlich abstrakte Wahrheit sich zu versinnlichen — sie ist, ihrem Wesen nach, gegen das Zeugnis der Sinne und gegen das unkritische Denken, das auf jenes sich stützt; sie ist παρα δοξαν. Gleichwie wir unsre körperliche Existenz als eine individuell abgeschlossene betrachten, obwohl sie doch nur Welle im Ozean ist, beständig sich berührend mit andern Wellen, aus ihnen hervorgehoben und in sie übergehend, so haben wir unmittelbares Bewußtsein nur wie von einem in uns und in den andern Bewußtseinsträgern abgeschlossenen, pluralistischen und substantiellen, — es erscheint da ein jedes Bewußtsein als Substanz, und so vielmal Bewußtsein ist, so viele Substanzen von Bewußtsein gibt es. Doch hilft dagegen schon etwas, wenn man nur bedenkt, wie es innerhalb unsres Bewußtseins steht: daß uns Bewußtseinsgebiete isoliert vorkommen, die in Wahrheit einen Zusammenhang ausmachen. In der Spezifikation des Fühlens denken wir nur unser Fühlen, in der des Wollens nur unser Wollen, in der des Wissens nur das Wissen, und sogar jedesmal nur das, was im Vordergrunde des intellektiven Interesses steht, ohne daß auch zugleich alles das mitgefaßt würde, was uns noch in der Erinnerung ruht, — und ebenso auch werden wir mit dem Ganzen des Bewußtseins als der Summe des Fühlens, Wissens, Wollens nur der Bewegung unsrer menschlichen Dinglichkeit inne, das heißt: nur dessen, was unsrer Lebensfürsorge dient. Dieses Bewußtsein meint sich isoliert, und auch, nachdem der Gedanke von der Einheit der Welt, von der Einen dinglichen Bewegung aufgegangen zu sein scheint, behält immer noch die naiv unwissenschaftliche Auffassung ihre Macht, und die Abstraktion tritt noch auf lange nicht in ihr volles Recht. Die ärgste Versündigung am Gedanken der Welteinheit wird fortgesetzt begangen, so lang nämlich man sich dessen nicht entschlägt, mitten hinein in den kontinuierlichen Zusammenhang der Bewegung des Dinglichen diskrete, insularisch substantielle Bewußtseinsindividualitäten anzunehmen. Die Doppelseitigkeit des Einen in unsrer Vorstellung, ich meine die Doppelseitigkeit von Denken und Dinglichkeit, die von unsrer naiv natürlichen Auffassung in die Einheit hineingelegt wird, wäre kein Hindernis, dem Gedanken der Einheit folgerichtig nachzugehen: er verlangt von uns, nachdem einmal die Einheit des Denkens und des Dinglichen erkannt ist, daß wir, entsprechend jener doppelseitigen Vorstellungsweise, auch die

Einheit und Transformation verdoppelt vorstellen. Nicht allein also als Einheit des Dinglichen, worin alle die einzelnen dinglichen Erscheinungen im Zusammenhange mit den übrigen bestehen, und nur dadurch als dingliche Erscheinungen bestehen, daß sie mit den übrigen zusammenhängen, aus andern dinglichen Bewegungserscheinungen hervorgegangen und übergehend in wiederum andere — nicht allein diese äußerliche Einheit des Dinglichen, sondern entsprechend auch diese Einheit in ihrer Selbstinnigkeit des Denkens wäre vorzustellen: auch unser Bewußtsein in seinem völligen Zusammenhange mit der Totalität des Weltbewußtseins, und daß auch unser menschdingliches Bewußtsein, Veränderung mit der dinglichen Veränderung, Übergang sei aus andrem Bewußtsein in wiederum anderes Bewußtsein, in der Schwebung und in dem strömenden Wandel dahingehend. Der Doppelsatz von der universellen Bewegung und vom universellen Bewußtsein, so wie er oben formuliert wurde, will anerkannt sein. Das Bewußtsein nicht anders wie die Bewegung des einzelnen Dinges ist nur dadurch, was es ist, daß es gespannt sich findet durch das Bewußtsein und die Bewegung in allen den übrigen Dingen der Welt.

Dies will aber auch denen so gar nicht in den Sinn, die übrigens auf dem Boden der richtigen wissenschaftlichen Somatologie oder Phoronomie der Welt stehen, und nur in Gestalt des ganz absurden Aberglaubens von der S e e l e n w a n d e r u n g tritt die Ahnung davon immer und immer wieder hervor, von den ältesten uns bekannten Zeiten her*) bis auf die neuesten. Das diesem Aberglauben zugrunde liegende Richtige ist natürlich der Übergang der Grade des Denkens ineinander m i t dem Übergange der dinglichen Bewegungen ineinander. Warum getraut man sich denn nun nicht zur Konsequenz der erkannten und mit Worten bekannten Wahrheit? Diese Konsequenz lautet: das Denken kann so wenig entstehen wie der Körper, vielmehr kann es auch beim Denken nur um Verwandlung zu tun sein, und zwar nur um Verwandlung m i t dem Körper ..... und ist

*) nach Herodot II, 123 nahmen die Ägypter eine dreitausendjährige Umwanderung (πεφιηλυσις) der Seele an; eine große Rolle spielte die Seelenwanderung in den orphischen Mysterien (cf. Lobeck, Aglaophamos II, 796 sq.), von woher hauptsächlich sie den Pythagoräern und Platon zugebracht wurde, welcher letzte sie auf seine großartige Weise dichterisch benützte.

es denn tatsächlich so ganz aussichtslos, sich diese Wahrheit faßlicher und anschaulicher zu machen? wird sie uns nicht nahe genug gebracht schon durch die Umwandlungen des Denkens, die wir im Verlaufe des menschlichen Lebens, infolge des natürlichen Wachstums und infolge von Krankheiten, doch tatsächlich konstatieren können und müssen? Ist dabei gar nichts zum Nachdenken? Gut denn; so soll noch ein Andres heran, wodurch uns diese Wahrheit noch augenscheinlicher wird. Sie wird es durch die Existenz des Ungeborenen im Mutterleibe; da man doch von der Seele nicht annehmen kann, daß sie, ein unnatürlicher Fremdling, ganz plötzlich bei der Geburt erst hineingefahren komme ins Natürliche? Das ist nicht so, schon darum nicht, weil sich vom pränatalen Wesen in den späteren Stadien Tastempfindungen (Einige reden gar von Anfängen bewußt absichtsvoller Bewegungen!!) konstatieren lassen. Es hat also eine Seele. Aber die hat es schon vom Momente der Zeugung an, denn die Vermehrung durch elterliche Zeugung ist eine Teilung genau so wie die — ich hätte bald gesagt: des Zeus, der Kinder aus seinem Leibe hervorkriegen kann, woher er will, aus seiner Hüfte, aus seinem Kopfe — aber ich will lieber sagen: die elterliche Erzeugung ist eine *natürliche Teilung* ganz ebenso wie diejenige solcher Organismen, die sich durch offensichtliche Spaltung fortpflanzen. Nur handelt es sich hier nicht, wie bei der Teilung des Stromes in zwei Ströme, um eine Verzweigung in zweierlei Gleiches, die auf der Stelle gleich sind, sondern um den Prozeß einer allmählichen Umwandlung des abgestoßenen Körpers, mit dem auch allmählich die Seele sich wandelt, und eben dies sollte unsre ganze Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen! Es entsteht ja nicht durch die Zeugung im Mutterleibe ein kleiner Mensch mit einer Individualseele —: das intrauterine Wesen ist ganz gewiß kein menschlich lebendiges, da es ja sogar in einem ganz anderen Elemente existiert als worin wir existieren können, nicht in der Luft, sondern im Wasser. Aber auch nicht einmal überhaupt ein eigentlich Lebendiges ist es, *sondern zeigt uns den Übergang zum Lebendigen und den Übergang des Denkens zum Denken des Lebendigen, zum Denken des lebendigen Menschen.* Menschliches Denken besitzt noch nicht einmal das geborene Kind sogleich oder auch nur bald nach seiner Geburt. Wir stehen auch bei diesem immer noch vor dem Übergange zum menschlichen

Denken und gewahren also tatsächlich den Übergang von einer Art des Denkens in eine andre: denn es wird allerdings gedacht in solcher eben geborenen Existenz, aber was gedacht wird, sind unverbundene Gedanken des noch ichlosen Körpers, der noch nicht einmal weiß, was eigentlich von der Welt ihm zugehört und was nicht, der von unsrer Welt noch nichts weiß, weil in ihm noch nicht die fünf Weltteile von verschiedenartiger Sinnenanschauung verknüpft zur Einen Weltanschauung gedacht werden (bevor dies nicht ist, kann von praktischem Denken nicht die Rede sein, infolgedessen auch nicht von absichtsvollen Bewegungen, deren Annahme aber gar in der pränatalen Existenz ich entschieden gänzlich verwerfen muß). Man betrachte diese Tatsachen. Sie sind das Auffälligste und Bedeutungsvollste, worauf wir mit dem Nachdenken ruhen können, wenn es gilt, in die Wahrheit von der Umwandlung der Seelen ineinander, die mit der Umwandlung der Körper ineinander sich vollzieht, einzudringen und zu erkennen, daß unser Denken so fest verwachsen ist mit andrem Denken wie unser Körper mit andren Körpern, und daß es Weltbewußtsein gibt wie Weltbewegung.

Wir müssen dies erkennen und müssen es, wie zur Somatologie der Welt, in die wir den äußerlichen somatischen Menschen hineingestellt finden, so auch zur Psychologie der Welt bringen oder, wie ich sie lieber nennen will, zur Pneumatologie (womit auch das Wort Psychologie gänzlich unangetastet stehen bleibt und nach wie vor ausschließlich zur Bezeichnung der Lehre vom Bewußtsein in den Lebewesen verwandt werden mag); wir müssen allen Dingen, in der Weise, wie wir sie nach dem Innerlichen des Denkens in unsrer Dinglichkeit und nach der Natur und Bedeutung dieses Denkens in Hinsicht auf die Bewegung unsrer dinglichen Existenz kennen — wir müssen allen Dingen das Denken zuschreiben als eine Tatsache ihrer Innerlichkeit, so wie das Außen ihrer Dinglichkeit eine Tatsache ist. Wir müssen diesen Schluß ziehen aus der Innerlichkeit unsrer dinglichen Existenz, aus unsrer Selbsterfahrung von ihrer Bewegung — auf die Selbsterfahrung von der Bewegung auch in den übrigen dinglichen Existenzen. Wir müssen so, ohne daß wir erwarten dürfen, davon jemals unmittelbare Bestätigung an andren Dingen zu gewinnen. Dies ist unmöglich, und es verlangen, erfahrungsmäßige Bestätigung verlangen für die Behauptung von dem andern Denken in andern Dingen in der Weise,

daß uns die Beschaffenheit ihres Denkens aufgedeckt werde — das heißt diese Behauptung verkennen und etwas zu ihrer Bestätigung verlangen, was sie selber aufheben würde. Wie sollten wir denn erfahren, also mit dem Denken der Erfahrung von unsrer Bewegung, d. i. mit unsrem Fühlen, Wollen, Wissen denken können, wie andre Dinge ihre Bewegung erfahren oder denken? von welchen ihrer Äußerungen sollten wir auf das Was ihres Denkens geführt werden, auf die Weise, wie andren Dingen die Bewegung sich repräsentiert? — da für uns ja doch nur Äußerungen, die auf ein innerliches Denken von unsrer Art, nämlich des Fühlens, Wollens, Wissens und damit auf Dinge führen, verständlich sein können. Es wäre ja wohl eher angängig, daß wir mit den Ohren uns vorstellen könnten, wie wir mit den Augen sehen, als mit unsrem Denken das davon so ganz disparate Denken der übrigen Dinge wahrzunehmen. Für uns, die wir nur unser Bewußtsein kennen und wahrnehmen, muß es sein, als wären alle die übrigen Dinge ohne Bewußtsein; notwendig müssen ihre Bewegungen ohne jegliches für uns merkbare Anzeichen eines begleitenden Denkens erfolgen, aber darum nicht in Wahrheit ohne solches. Daß wir es nicht wahrnehmen, bedeutet nach dem eben Gesagten mehr nicht als: wir nehmen nicht wahr, daß auch die übrigen Dinge, die nicht Lebewesen sind, fühlen, wollen, wissen; und daß sie solcherart nicht denken, das ja ist es eben, was unser Satz von den verschiedenen Graden des Denkens behauptet, da er behauptet, es habe mit dem Denken in den übrigen Dingen eine völlig andre Bewandtnis wie mit unsrem Denken — der Mensch ist ein Ding, aber die andern Dinge sind keine Menschen, sind keine Lebewesen nach der Art dieser aller, deren Bewußtsein wir kennen; es ist nicht, daß auch den übrigen Dingen die Bewegung so wohl und so wehe tut wie uns — anders, anders! Die Forderung also eines positiven Aufweises von anderm Denken in andern, nicht lebenden Dingen, unterschiebt der Behauptung den Sinn vom Denken unsrer Art in den andren Dingen, oder es wird damit verlangt, wir sollten auch noch andres erfahren wie unsre Erfahrung, was gleichbedeutend ist damit, daß wir außer dem, was wir sind, zugleich auch andres sein sollten, was wir nicht sind.

Es ist klar geworden, daß wir es gegenüber der Frage nach dem positiven Zustande des Denkens in andern Dingen keineswegs etwa, womit ja die Populären immer gleich angerückt

kommen statt nachzudenken, daß wir es hier nicht etwa mit einer uns unabänderlich gesetzten Schranke zu tun haben, sondern mit einer ihrer absurden Fragen aus einem Denken heraus, das von Anfang bis Ende verkehrt ist, — und daß es auf derlei Fragen keine Antwort gibt, das erschüttert keine Wahrheit und keinen Wahren. Deswegen also, wegen jener Forderung, die sie doch wohl stellen würden, können wir unsern Satz nicht aufgeben, mit dem wir übrigens keineswegs etwa lediglich auf der Abstraktion stehen — was ist denn eine Abstraktion und wo ist eine Abstraktion ohne Erfahrung? Und dieser Satz nun gar ruht auf viel unumstößlicherer Erfahrung als irgend ein anderer! Freilich nur auf einer einzigen Erfahrung, aber eine Erfahrung ist hinreichend zur Verifikation einer abstrakten Wahrheit, — ist doch auch für die Erhaltung der Energie nur ein einziger Erfahrungsfall vorhanden. Und welch eine so ganz anders unbezweifelbare und unumstößliche und immerwährende Erfahrung ist die des Denkens in unsrer dinglichen Existenz! auf welche wir uns hier berufen. Sie wird dadurch, daß uns der innerliche Zustand des Bewußtseins unsrer Dinglichkeit immerwährend gegenwärtig ist, ununterbrochen in uns bestätigt, in jedem Augenblicke beschreiten wir hier den empirischen Weg, in unsrer dinglichen Existenz ist dieser Satz der allerbesten Experimentation zugänglich, wir haben das vivisektorische Experiment an uns selber, wir brauchen kein Experiment erst anzustellen: wir haben unser Leben lang allaugenblicklich mit unsrem Leben die Erfahrung vom Denken in den Dingen, und sind also mächtig genötigt, wie die Ubiquität des Dinglichen, so auch die Ubiquität des Denkens anzunehmen. Denn unsre dingliche Existenz ist wohl nicht schlechter als andre Dinge sind, und wer will sagen, daß die Erfahrungen an ihr nichts gelten und nicht übertragen werden dürften auf andre Dinge? Aber „o Tod, ich kenn's", was sie hindert: der Gegensatz der erkenntnislosen, dummen Welt zum Gottartigen, Welterkennerischen Menschen, die alte vernagelte psychologische Meinung, wonach unsre menschdingliche Existenz besser sein soll als die übrigen Dinge sind und wir mit unsrer Vernunft eine Ausnahme in dieser Welt der Dinge bilden! Ja wohl, so ist es, und die Menschen sind tatsächlich nach wie vor noch unsäglich aufgebläht von der ihnen innewohnenden himmlischen, göttlichen Vernunft, mit welcherlei Wortschalle sie denn nun

auch neuerdings sie nennen mögen*). Sie sind es nach wie vor noch derartig, daß sie sogar nicht einmal den übrigen Tieren auch nicht ein Schnitzelchen vom Werte der menschlichen Gottseele zugestehen wollen und mit verächtlichen Augen auf der Tiere Denken heruntersehen, als wäre das kein Denken von der rechten Art. Der Gestank des Hochmutes in dieser Psychologie ist zu arg, als daß wir aus freiem Herzen lachen könnten über die Einfalt der Götter, die sie verkünden. Nun — sie sind nur Götter nach ihrer Götterpsychologie; wir haben damit den gründlichen Kehrab getanzt und verstehen gelernt, daß das intellektive Denken der übrigen Tiere diesen entsprechende Dienste von der gleichen Art leistet wie den Menschen das ihrige, nämlich sie in Verbindung mit den übrigen beiden Spezifikationen zu denjenigen Dingen unter den Dingen zu machen, die sie sind. Womit, wie man wohl gemerkt haben wird, auch die Tierpsychologie gebührendermaßen auf den gleichen Grund und Boden gestellt wird mit der Menschenpsychologie; während es in ihren Psychologiebüchern durchweg so hergeht, als gäbe es im eigentlichen Sinne nur Menschenpsychologie, und beginnen sie dann von Tierpsychologie, so ist das Extrapsychologie, gewöhnlich nur schlechteste Tieranekdotensammlung — schlechteste, weil zurechtbeobachtet und zurechtgedeutelt unter Zugrundlegung unsrer menschlichen Denkbeschaffenheit. Auch von dieser wissen sie nicht das Rechte, und gar keine wahre Psychologie ist unter ihnen vorhanden; in ihren Psychologiebüchern wird auch nicht einmal diejenige Frage aufgeworfen, deren Beantwortung einzig und allein den Sinn und Inhalt der Psychologie ausmachen kann, die Frage nach der Natur und Bedeutung unsres Verstandes,

*) Die gewöhnliche Bildung nennt sie noch oft genug ganz nach der alten theologischen Weise, worüber z. B. die neueste Aufl. von Meyers Konversationslexikon s. v. „Vernunft" die folgende, freilich ein wenig verschämte, aber darum nicht minder hübsche Auskunft erteilt: „V e r n u n f t , im Sinne des allgemeinen Sprachgebrauchs die den Menschen vom Tiere unterscheidende höhere geistige Kraft, in der man vielfach einen Beweis für die Zugehörigkeit des Menschen zu einer höheren (Geister-) Welt sieht, ja die oft geradezu als ein Funke oder Abglanz der absoluten, göttlichen Vernunft betrachtet wird. Wie das Gewissen auf praktischem, so gilt demgemäß die Vernunft auf dem Erkenntnisgebiete als untrügliche (weil von Gott uns eingepflanzte) Führerin, an deren Hand wir uns von dem täuschenden Schein der Sinne unabhängig machen und das Wesen der Dinge, das ewig Wahre und Notwendige erschauen."

worauf die Antwort lautet: unser Verstand ist das Prinzip unsrer Bewegung, und durch ihn werden wir zu denjenigen Dingen unter den Dingen, welche wir sind. Zu Dingen unter Dingen also; — und uns hindert denn nun gar nichts, den Schluß vom innern Menschen, von dem ihm wesentlichen Innerlichen des Denkens auf das wesentlich Innerliche des Denkens in allen Dingen zu vollziehen. Wir sind so berechtigt wie genötigt zu diesem Schlusse auf diese Wahrheit der Abstraktion, an der Erfahrung von unsrer dinglichen Existenz in uns erweckt; wir haben, unter der Grundvoraussetzung der Einheit alles Dinglichen, den Begriff des Dinges zu bilden aus denjenigen Erfahrungen an der uns bestbekannten, an der eignen dinglichen Existenz, die wir als die wesentlichen Bedingungen unsrer Existenz anerkennen müssen. Was uns als Bedingung unsres Daseins eigentümlich ist, muß allem Dasein eigentümlich, muß allen Dingen einer Welt wesentlich sein, die überall Bewegung ist, ein Mehr oder Weniger an Geschwindigkeit der Bewegung, aber nirgendwo ein Nichts von Bewegung und nirgendwo Andres als Bewegung, und eine Welt der Einen, zusammenhängenden Bewegung, im Übergange aller Grade der Geschwindigkeit ineinander, — womit auch Bewußtsein von der Bewegung wesentlich mit aller ineinander übergehenden Bewegung verbunden sein muß, ebenso wie es in uns mit unsrer Bewegung verbunden ist. Es darf, es kann von diesem, unsrem dinglichen Charakter wesentlichen Denken nicht Anfang und Ende als in unsre Existenz fallend angenommen werden, ohne daß damit zugleich der einheitliche Charakter der Dinge aufgehoben würde; Bewußtsein muß überall im Spiele sein wo Dinge sind, es ist den Dingen wesentlich, ist unwegdenkbar von ihnen. So denk es denn; zieh diesen Schluß; aus unsrem Denken mußt du schließen auf das Denken in allen Dingen, — jawohl, schließ auf! Dieses Schließen auf ist ein herrliches Aufschließen; wir schließen auf, was zugewesen ist. Mit uns selber, als mit dem Schlüssel, schließen wir das ganze innerweltliche Wesen auf, und damit denn auch das unsrer eignen Innerlichkeit, unsres Denkens, dessen Rätsel nun sich löst, da es als Spezialfall unter allen den Fällen des universalen Bewußtseins erkannt wird. Man braucht nur die Frage nach der Möglichkeit des Denkens in uns — und ohne diese Frage und ohne die andre nach der Natur und Bedeutung unsres Denkens ewig keine Psychologie! —

man braucht sich nur die Frage nach der Möglichkeit des Denkens in uns einmal wirklich gahz deutlich zu machen, und auf der Stelle wird klar, daß keine als diese Antwort möglich ist, daß Denken in uns nur sein kann zufolge unsres Anteils an der Einen denkenden Existenz, an der Einen sich denkenden Bewegung.

2.

Der Doppelsatz von der universellen Bewegung und vom universellen Bewußtsein, das Grundgesetz von der sich denkenden Bewegung macht uns unser Denken verständlich. Wem aber dieser Satz vom universellen Denken noch nicht verständlich und noch nicht gesichert erscheint, dem wird der letzte Zweifel weggenommen werden, wenn er sich nun mit uns dem Aufschlusse über die Abstraktionen zuwendet, der aus der Wahrheit dieses Satzes kommt, und die wiederum ihrerseits, die Abstraktionen nämlich durch ihr Vorhandensein, die Wahrheit dieses Satzes ganz unabweisbar zur Überzeugung bringen; und nur, nachdem auch noch die Sache der Abstraktion erledigt ward, damit erst ist von dem über das Denken, was gewiß recht gesagt ist, das Ganze des Rechten gesagt. Auch noch das Vorhandensein der Abstraktionen, dieser von unsrem Denken der Sinnenerfahrung so gänzlich verschiedenen Gedanken in uns, dieser Antezedenzien unsrer Sinnenerfahrung, unsres qualitativen Denkens, unsres Dingedenkens, dieses Vorhandensein des supraqualitativen Denkens, eines Denkens nämlich nicht von Dinglichkeit sondern von Bewegung, — auch noch das Vorhandensein der Abstraktion bedarf wahrlich der Erklärung, wenn das Ganze unsres Denkens erklärt soll sein; denn das ganze Denken des praktischen Verstandes ist das Denken der qualitativen Sinnenerfahrung in der supraqualitativen Abstraktion. Beides muß unterschieden und die Bedeutung der Abstraktion gebührend hervorgehoben sein, bevor auch nur diese phychologische Hauptfrage nach dem Woher des menschlichen Denkens in wissenschaftlicher Weise gestellt werden kann. So wie diese Frage von der naiv populären Reflexion etwa gestellt wird, in Bausch und Bogen nach dem Ganzen unsres Denkens? ist sie gar keine Frage, so wenig wie die darauf erteilten Antworten Antworten sind.

Was sind das für Antworten, die wir auf die Frage nach der Herkunft des menschlichen Denkens, der menschlichen Seele zu hören bekommen! Mit den Wörtern Präexistentianismus,

Traduzianismus, Kreatianismus sind sie bezeichnet, ist der roheste Unsinn bezeichnet, — wer ihn hinunterschlingen mag und den Magen dazu besitzt, wohl bekomm's ihm! Es wird hier genügend sein, an diese populären Erklärungen zu erinnern, — an die Erklärung vom Seelenursprung derjenigen Volksmetaphysiker, die sich selber Materialisten nennen, ist schon oben erinnert worden, — und hier sei denn nur gleichzeitig noch hinzuerwähnt, zur Ergänzung des ebenfalls oben bereits Gesagten über den Materialismus in aller populären Auffassung von der Seele: daß auch diese Erklärungen sämtlich die Seele vollkommen materialistisch in einem kausalen Verhältnis zum Leibe vorstellen, also wie ein Ding zum andern sich verhaltend, wie ein feineres Ding in ein gröberes Ding hineingesteckt. Nach der kreatianischen Psychologie, der orthodox religiösen Meinung, werden die Seelen ebenso wie die andern Dinge, die nicht Seelen sind, unmittelbar vom Gotte hervorgebracht, sobald ein Mensch entstehen soll; in Verschiedenheit davon behauptet der Traduzianismus, daß mit der menschlichen Zeugung des Leibes zugleich, im Momente der physischen Zeugung, per traducem, die Seele im Leibe entstehe, also ohne besondere direkte göttliche Veranstaltung, sondern durch natürliche Fortpflanzung der Eltern, deren Seelen die neue Seele machten so wie ihre Körper den neuen Körper machten, — Eins und Eins macht Drei, rechnete der Schulmeister, als er bei seiner Liebsten im Bette lag; der Präexistentianismus endlich nimmt an, daß die menschliche Seele bereits vor der Geburt des Menschen existierte — seit ewig her oder seitdem einstens der Gott die sämtlichen Seelen auf einmal geschaffen hatte*).

---

*) Eigentlich ist auch der Traduzianismus Präexistenzianismus, insofern er ja die Präexistenz der Seelen in den Eltern annimmt, und dereinstens haben sämtliche Seelen in Adam und Eva beisammen existiert, so daß also das Seelenleben jetzt (i. J. 1907 unsrer Zeitrechnung, unter Zugrundlegung von Scaligers Annahme des Weltschöpfungsdatums) ein Gesamtalter von fünftausendachthundertsiebenundfünfzig Jahren erreicht hat. Dem Traduzianismus hingen übrigens sehr viele Kirchenlehrer an, u. a. Tertullian (de an. c. 19: Anima velut surculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta et genitalibus feminae foveis commendata cum omni sua paratura pullulabit tam intellectu, quam sensu), auch Luther zeigt sich ihm sehr geneigt, und völlig bekennt sich Leibnitz zu ihm: Theod. I. 91 heißt es, daß diejenigen Seelen, die mit der Zeit menschliche Seelen sein werden, in den Voreltern bis auf Adam enthalten gewesen

Von Präexistentianismus spricht bekanntlich auch Platon, und nach seiner Anamnestik erinnert sich die menschliche Seele der Anschauungen von den Ideen des wahrhaft Seienden, welche sie vor ihrem Eintritte in die zeitliche Existenz gehabt habe, in die sie durch Abfall von der Idee heruntersinke. Ich werde, zum Behufe der besseren Entwicklung des hier Darzutuenden, auf diesen platonischen Präexistentianismus ausführlich eingehen, und habe hier vor allem von ihm zu sagen, daß er nichts weniger als volkspsychologisch ist (auf dessen Art von Präexistentianismus ich nicht eingehen würde) — vielmehr ganz und gar nur Ausdruck für das Eine, das Allgemeine, das Allgemeingültige und Notwendige der Abstraktion, dessen Unterschied von dem Vielen der Sinnenerfahrung durch Platon so unermüdlich hervorgehoben wird. Daß die Abstraktion, das ist das Eine, Allgemeine, die Idee, das Sichselbstgleiche (το ἴσον) etwas andres sei wie das Viele unsrer Erfahrung der Sinne, die doch nur das Ungleiche zum Gegenstande hat, und daß sie unmöglich aus unsrer Sinnenerfahrung entstanden sein könne — es ist Platons didaktisch-poetisches Hauptinteresse, dies in den stärksten und nachdrücklichsten Worten und Bildern auszusprechen. Nicht zwar Herleitung und Erklärung des Einen der Abstraktion finden wir bei ihm — seine mythisch-poetische Darstellung läßt es nicht einmal zu, daß er in scharfer Begriffsbestimmung das, was allein supraqualitative Abstraktion ist, hervorhebe und dieses wahrhaft Allgemeine und Wesentliche sondere von andrem Allgemeinen und nicht wahrhaft Wesentlichen: er hält nicht auseinander Gattungsbegriffe und wissenschaftlich denkgesetzliche Abstraktionen, worüber gleich im Folgenden das Genauere gesagt werden soll. Aber dennoch steckt auch in seiner Poesie der präexistenten Ideen die Wahrheit von der Abstraktion drin — und dies werden wir ebenfalls betrachten, — wenn auch natürlich die Wahrheit in seiner Dichtung die der Dichtung bleibt, wovon nicht der Ertrag einer wissenschaftlichen letzten Erklärung verlangt werden kann; und schon allein dieses ist ein ganz Großes, wie, im Vergleich zu dem Vielen

---

seien, wofür er Swammerdam, Malebranche, Bayle, Pitcarne, Hartsöker als ebenfalls dieser Meinung anruft, die übrigens durch Leuwenhoeks mikroskopische Beobachtungen zur Genüge bestätigt würde (vgl. S. 609).

und so gänzlich Anderen der Sinnenerfahrung, das Wunderhafte der Abstraktion hervorkommt, und nicht minder groß ist die Kunst, womit, gegenüber der Schwerhaltbarkeit des abstrakten Denkens für unser Bewußtsein der Sinnenerfahrung, auch dem abstrakten Denken Anschaulichkeit und gleichsam Verkörperung geliehen wird. Platon hat das Thema des Denkens über das Denken, die Untersuchungen über das Eine und Viele, das ist also über Abstraktion und Sinnenerfahrung angeschlagen, und von da an in seinem Leben, daß er dies tat, läßt es ihn nicht wieder los. Von da an, daß ihm, im Gegensatze zum Vielen und Verschiedenen der Sinnenerfahrung, das Eine der abstrakten Idee und ihre Präexistenz aufgegangen war, kommt erst die eigentliche Originalität, Wunderbarkeit und Tiefe in seine Schriften, wird erst Platon der große Platon, der vorher nur ein Sokratiker gewesen war. Fortan bilden diese Gedanken den Mittelpunkt, ja die Substanz seines Philosophierens von Anfang bis Ende, und durch diese ist es, daß fortan Alle, die ihn hören, seltsam bewegt werden von seiner Rede; denn nun redet Einer, der die Weihe empfangen hat, und sie folgen ihm betroffen und begeistert, mit einer Begeisterung des Denkens über das Denken — wo ist sie hin? Wovon damals so viel war, ist denn heute nichts davon?! Wie so ganz anders steht es heute als in jenen Tagen, da Platon im Philebos schreiben konnte, daß „wer von den jungen Leuten zuerst davon kostet, froh als hätte er einen ganzen Schatz von Weisheit gefunden, ganz begeistert ist vor Freude und lüstern, jegliche Rede aufzustören, indem er die Sache bald auf die eine Seite wälzt und in eins zusammenrührt, bald wieder sie aufwickelt und zerteilt, zuerst und am meisten sich selbst in Ratlosigkeit stürzend, zunächst aber auch, wen er jedesmal festhält, sei es nun ein jüngerer oder ein älterer oder von gleichem Alter mit ihm, ohne weder des Vaters zu schonen noch der Mutter noch irgend eines andern Hörers, ja fast auch nicht einmal der andern Tiere, nicht nur der Menschen nicht; denn Barbaren würde er gewiß keinen schonen, wenn er nur irgendwo einen Dolmetscher bekommen könnte." Unsre Jünglinge — nun, sie begeistern sich ja ebenfalls, nach der Art der Jünglinge: aber wie weit entfernt erblickt man sie davon, so schön und über so Schönes sich zu erregen! und was das Denken betrifft, scheinen sie alles darüber ohne viel Kopfzerbrechen zu verstehen und wundern sich über nichts. Überhaupt sind sie leer an Verwunderung über das Allgemeine, Regelmäßige und

Einfache, welches immer noch das Zeichen des beginnenden echten Denkens ist, dagegen sieht man, wie sie, verführt von Dunstmachern, sich verwundern, eifern und hüpfen, mit großem klug und tief Sichdünken, für die seltenen, ungewöhnlichen und abnormen Fälle, für das Kranke, Morsche und Angefaulte, wonach ihnen immer der Kitzel steht, und tausenderlei wechselnde Zufallsinteressen gehen wie Rottenfeuer um unter ihnen; wodurch ein aussichtsloser Zustand eines sich aufbröckelnden und an den Schein verlorenen Denkens, eine Ernstlosigkeit und kleinlicher abgeschmackter Hang, ein ungesund beschäftigtes Gemüt, zum mindesten aber kraftlose Unruhe und Seelenschlaffheit, Faulheit sich zu erkennen gibt. O, wenn wieder Jünglinge wären gleich jenen griechischen! die wieder, in begeisterungsvoller Lust der Anfänglichkeit, da suchten und beharrlich sich mühten, wo das Wahre und Bleibende zu finden ist, von dem sie selber in ihrem tiefsten Kern und Leben erweckt würden, — Jünglinge, die wieder, Großes und das Allergrößte fordernd, beginnen wollten mit dem Beginn und dazu sich hielten — gebt mir Jünglinge, die aus dem Staube unsrer alten und neuen Scholastik die Ideale, die Ideen hervorzuheben und die wieder zu denken vermöchten über das Denken! — die sich mit mir verwundern könnten über das Vorhandensein der Abstraktionen, und die nun mit mir aus der Verwunderung über die Abstraktionen in das Wissen von ihnen gelangten! Bei den Jünglingen wie bei den Älteren und Alten scheint das ganze Denken über das Denken, vor allem aber diese Hauptfrage nach den Abstraktionen und was es doch mit ihnen für Bewandtnis habe, seit den Tagen Platons zur Ruhe gekommen. In diesen Blättern erst wurde sie wieder von neuem auf die Bahn gebracht, und jetzt denn, nachdem sie von Anfang an durch unsre Rede hindurchgespielt hat, sind wir dahin gediehen, die Antwort zu hören. Dem wir auf langem Wege entgegen gingen, das ist uns entgegengekommen; es ist uns nahe, was wir suchten, — wir halten es schon.

Was war es doch, worüber wir uns verwunderten, und was wir sagen mußten von den Abstraktionen? Daß sie nicht Folge unsrer Sinnenerfahrung seien, vielmehr gänzlich verschieden von dieser; dasjenige, worin unsre Sinnenerfahrung gedacht wird, was sie in sich hegt und trägt und was unsre Sinnenerfahrung erst möglich macht; unabhängig von aller Sinnenerfahrung und

vor aller Sinnenerfahrung in uns vorhanden, und doch, Antezedenzien unsres Erfahrungsdenkens, selber Erfahrung und Erinnerung, die an unsrer Sinnenerfahrung in uns zum Bewußtsein erweckt werden — das seien die Abstraktionen, so waren wir genötigt, immer und immer wieder anzuerkennen und uns zu verwundern, bis denn nun ein das ganze menschliche Denken erklärendes Licht, vom Mittelpunkte ausgehend, uns zu klar Wissenden macht auch über dieses Alles. Die Abstraktionen sollen uns jetzt bald so verständlich werden wie die Daten der Sinnenerfahrung, nachdem in den zentralen Lichtgedanken von der Bewegung das Omnia animata aufgenommen ward und wir nun — in der Taucherglocke des Gedankens uns hinablassend unter die Oberfläche der psychisch erscheinenden Tatsachen, — diese allesamt als identisch mit den Bewegungserscheinungen und das Bewußtsein überhaupt als die Selbsterfahrung der Einen in Alles sich wandelnden Bewegung erkennen.

Ich kann aber nicht auf andre Weise alles hier Erforderliche und in der Tat wohl für die Auffassung Schwere und Allerschwerste .... doch dürfte den Leser nimmer gereuen, dafür sich mit mir angestrengt zu haben; ich suchte auch, wie ich konnte, dieses Schwere zu erleichtern und mußte, eben in diesem Bemühn, gewahr werden: ich kann es nicht zum letzten und klarsten Schlußverständnis hinausführen und weiß es nicht gut zu machen, als indem ich auf den platonischen Mythos von der Präexistenz zurückgreife, — zunächst allerdings den Mangel aufweisend, der hier sich zeigt, wenn man diese Dichtung ohne Weiteres als Ganzes in die wissenschaftliche Wahrheit übersetzen wollte, um die es sich uns handelt. Der Mangel ist dieser, daß in der platonischen präexistentialen Seele vermischt sich findet, was doch auf das Schärfste gesondert werden muß, um wirklichen Aufschluß über das Denken zu erlangen. Es wird darin Dreierlei, es werden die Gattungsbegriffe von Dingen, die wissenschaftlich denkgesetzlichen Abstraktionen des praktischen Verstandes und die geistigen Gedanken in Eins geworfen; alle drei werden der Sinnenerfahrung als das Allgemeine und Wesentliche, als das Wahre des Denkens entgegengestellt. Die geistigen Gedanken nun aber, die nicht getrennt gehalten wurden, weil es noch an genügend sicherer Einsicht in den Unterschied der Fakultäten fehlte, können hier ganz beiseite gelassen werden, da wir es allein mit dem praktischen Verstande zu tun haben; uns be-

schäftigt für jetzt also nur die Vermischung der Gattungsbegriffe mit den wissenschaftlichen Abstraktionen. Das ist eine schlimme Vermischung, und ist aber gar nicht der Fall, daß sie beide Wahrheit ergeben. Lediglich die denkgesetzlichen Abstraktionen sind das Wahre unsres Denkens, die Gattungsbegriffe dagegen enthalten nicht Wahrheit*). Was in den Gattungsbegriffen begriffen wird, sind ebenfalls nur Dinge, die vielen, die hier in der Erinnerung, nach Ähnlichkeit verschmolzen und gruppiert, gedacht werden. Also doch Dinge sind es, die in den Gattungsbegriffen gedacht werden, Inbegriffe von Dingen, gruppierte Massen von Dingen, und da die Dinge nicht wahr sind (sie sind ja nur für unsre Sinnenerfahrung und ihre Auffassung des Vielen und Verschiedenen), so sind auch die Gattungen von Dingen nicht wahr und müssen ebenfalls der Sinnenerfahrung zugerechnet werden; und wahr sind allein die Abstraktionen, die von dem Sinnendenken überhaupt nicht aufgefaßt werden können. Denn das in der Abstraktion Gedachte ist gar nicht von Dingen, in Vielheit und Verschiedenheit, auch nicht von Dingen nach ihrer Ähnlichkeit, sondern tatsächlich von dem in allen Dingen Wesentlichen und Gleichen, womit die wirkliche Einheit alles Dinglichen verstanden wird; nicht natürlich Einheit des Dinglichen, wie es uns im Sinnendenken dinglich qualitativ sich darbietet, wonach es unmöglich als Einheit verständlich kann gedacht werden, — aber sofern nun alles qualitativ Viele und Verschiedene des Dinglichen erhoben ist in die Abstraktion von der supraqualitativen Bewegung, wo nach Wahrheit gedacht wird ihr Ineinanderübergehen und ihr Zusammenhang in der Einheit der Bewegung. Dabei ist das Wort Einheit nicht als Eines der Zahl nach zu verstehen (denn von Zahlen kann nur gesprochen werden mit Bezug auf einzelne Dinge), sondern das einheitlich allen Dingen nach der Wahrheit zugrunde Liegende, das ihnen Subsistierende oder die Substanz ist darunter zu verstehen, — das was Substanz der relativen Wirklichkeit genannt werden kann, mit Bezug auf welche alles dem Sinnendenken dinglich Erscheinende als Eines erfaßt wird. Die Abstraktion ist Andres wie der Gattungsbegriff, weil sie auf die Einheit führt, welche keine Gattung ist und so wenig der Zahl

*) Zum Folgenden vergleiche, wer es nicht genau behalten hat, was in den Prolegomenen gesagt ward über die Begriffe und über das, was das wissenschaftliche Denken ist.

nach eine Einheit wie eine Vielheit. Die Abstraktion führt hinaus über die Täuschung der Sinnenerfahrung in die Tiefe des Realgrundes dieser Welt, wo sich uns als die Eine subsistierende Bewegung enthüllt, was Isoliertes und Nichtbewegung von Dingen erschien. Deswegen ist allein die Abstraktion das eigentliche Denken, weil in ihr die wirkliche Eine und gleiche Erfahrung der Welt nach ihrer Wahrheit gedacht wird; wogegen die Gattungsbegriffe, die nicht das Eine und Gleiche nach seiner Wahrheit sondern nur die Ähnlichkeit des Vielen und Verschiedenen der Sinnenerfahrung zum Gegenstande haben, ebendeswegen in die Sphäre der Sinnenerfahrung hineingehören, in die Experientia vaga. Sie sind konfuse Begriffe, die Anschauungen von Dingen nämlich sind in ihnen konfundiert, sie ergeben keineswegs wahres und klares Denken. Je höher hinauf, desto konfuser sind sie; der allerhöchste Begriff des Seins oder des Universums der Dinge ist der allerkonfuseste Begriff. Umgekehrt werden die Abstraktionen, je mehr sie der letzten Abstraktion sich nähern, immer klarer und klarer, und die Bewegung, die allerletzte Abstraktion, ist der allerklarste Begriff des ganzen praktischen Denkens, was ich dargetan zu haben glaube. Es ist eine der bedeutsamsten Taten Spinozas, daß er die U n i v e r s a l i a und die N o t i o n e s c o m m u n e s auseinanderbrachte. Damit nicht zum wenigsten unterscheidet er sich von der ganzen übrigen Philosophie, die weder vor ihm diese Kritik vollzogen hatte noch nach ihm sie beachtete und fruchtbar werden ließ, vielmehr fortfuhr, mit den Universalien Überweisheit und Unheil zu betreiben; die Menschenwelt ist sehr konfus geblieben und hat in allem weit mehr auf diejenigen gehört, die nach dem Stande dieser Konfusion zu ihr redeten als auf die Anderen, die ihr wieder zu scheiden suchten, was ungehörig war konfundiert worden, und was das Unglück der Jahrtausende bildet. Diese einzige Kritik der Universalia und Notiones communes durch Spinoza besitzt an sich allein mehr Wert für die exakte wissenschaftliche Betrachtung als alle sogenannten Kritiken und Neuen Kritiken der Vernunft zusammengenommen. Spinoza rechnet die Gattungsbegriffe oder Universalia dem verworrenen und inadäquaten Denken zu: nur die Notiones communes, die sich auf das Wirkliche beziehen, was allem gemein ist, und die Ideen der Ewigkeit, Substanz usw. sind adäquates Denken. Ratio und intuitio allein enthalten ihm adäquate Wahrheit — I n t u i t i o , das ist in meiner Sprache

das geistige Denken, und R a t i o , das sind die wissenschaftlichen denkgesetzlichen Abstraktionen der Bewegungslehre.

Nachdem so im Vorstehenden der Unterschied zwischen Gattungsbegriffen und Abstraktionen in Erinnerung gebracht wurde, von dem sich in der platonischen Dichtung der Seelenpräexistenz nichts findet, müssen wir jetzt sagen, daß trotzdem in dieser Dichtung auf großartige Weise die Wahrheit dargestellt wird, mit der wir es hier zu tun haben; bei welcher Gelegenheit auch eine Bemerkung über den Charakter Platons als Schriftsteller nicht zurückgehalten werden soll. Platon durfte in seiner D i c h t u n g , er mußte jenen Unterschied außer Betracht lassen, — es wäre sonst keine Dichtung zustande gekommen. Eine Dichtung läßt nicht zu, daß man sie auf den Boden der scharfen Begriffsunterscheidung stelle, auch die Mythendichtung eines Platon läßt dies nicht zu, der wahrhafter Philosoph ist bis zur letzten Höhe des Denkens hinauf, wo er zum wahrhaften Dichter wird. Denn so lange Dichter Dichter und Philosophen Philosophen sind, ist nicht besser philosophiert und nicht besser gedichtet worden als Platon philosophiert und gedichtet hat. Ganz gewiß auch ein wahrhafter D i c h t e r ist Platon, — nur daß er neben andern Dichtern als Dichter sui generis anerkannt sein will, als Mythendichter nämlich. Es ist Kraft der Dichtung, was diese Mythen hervorgebracht hat; originale schöpferische Kraft betätigt sich darin auf so wunderwürdige Weise, wie nur irgendwo in hohen Dichterwerken von andrer Art; und wo die Namen der Großdichter genannt werden, ist der des Platon mitzunennen. Und merkwürdig genug wäre nun schon für sich allein, daß, wenn man die Dichtungsarten aufzählt, für eine jede mehrere Dichter genannt werden können, dagegen für d i e A r t d e s P l a t o n , von so tiefem und unendlichem Gehalte, nur dieser einzige Platon, d e r Dichter solcher Mythen, die gar wohl zu unterscheiden sind von allen den übrigen Mythen: denn alle die übrigen sind Mythen der äußerlichen Naturerscheinungen, während Platon der Dichter der Seele gewesen ist, der, er allein unter allen Dichtern der Welt, die Mythen der innerlichen Seelenerscheinungen gedichtet hat. Aber noch ganz viel merkwürdiger, wenn wir nun noch hinzunehmen, daß Platon auch Philosoph gewesen, und vor allem das Verhältnis zwischen Philosophie und Dichtung, wie es in ihm sich zeigt. Wir stehen damit vor dem Entscheidenden für die Auffassung dieses grandiosen Platon, dem man

seine Philosophie und Dichtung wahrlich nicht zum Mangel anrechnen und nicht von ihm sagen darf, er sei noch nicht ganz Philosoph gewesen (weil er noch zu viel Dichter gewesen sei!), wie unsre Philosophiegeschichtsschreiber tun, die alles mit dem Faden der Entwicklungslehre nähen und so denn natürlich auch Platon — woher sollten sie ihm gegenüber einen andern Rat wissen und Neues und Besseres aufbringen als, weil er Dichter und Philosoph gewesen und hauptsächlich denn doch Philosoph, er habe nur erst unvollkommen philosophiert. Und doch ist, daß Platon Beides gewesen, die großmächtige Eigentümlichkeit seiner Natur, für die freilich das Verständnis um so schwerer fällt, als er mit dieser Vereinigung von Philosophie und Dichtung unvergleichlich dasteht — ebenso unvergleichlich wie als Dichter. Dies ist in der Tat das bis auf den heutigen Tag unter Menschen nicht wieder vorhanden Gewesene, das einzig und allein in Platon Vorhandene dieser Mythendichtung, und daß Philosophie auf ihrem Wege zur Vollendung so umschlägt in Dichtung, — ein erhabenes Beispiel der innerlichen Einheit und Gleichheit Beider, welches uns späterhin noch lehrreich werden soll. Hier kann ich nur ganz allgemein sagen, daß die Dichtung dasselbe ausspricht wie die Philosophie; und es ist kein Mangel eines Dichters, daß er nicht systematische Philosophie schafft, wie es kein Mangel des Philosophen ist, wenn er nicht dichtet, — und ebensowenig denn nun ist es ein Mangel Platons: da nicht zu philosophieren, wo es die Eigentümlichkeit seines Genies bedingte, daß er dichterisch gestalten mußte. Mußte, ihm blieb nicht die Wahl des Ausdrucks; er war ganz nur Dichter, wo er dichtete. Das heißt: wo er in der Dichtung das Letzte sagte, welches Letzte er nicht anders als in der Dichtung sagen konnte. Platon hat Beides, Philosophie und Dichtung, zum Ausdrucksmittel — aber man versteht nun, wie sich bei ihm Philosophisches und Dichterisches zueinander verhält. Keineswegs so, daß etwa dieses nur zum Schmuck gereiche für jenes und als Allegorie genommen werden müsse zu solchem, was er auch philosophisch dargetan hatte? Nein, wo bei ihm die Dichtung einsetzt, da hört das Philosophieren auf; das eine wie das andre spielt aber die Rolle von größter Selbständigkeit und Bedeutung, und zwar in einem Verhältnis zueinander, das uns zwingt, von Platon zu rühmen, er war ein Dichter und ein Philosoph und beispiellos in der Vereinigung von Beidem. Ganz übel klingt: es habe dem Manne etwas zum

Philosophieren gefehlt, welchen Mangel er durch Poesie zu vergüten gesucht hätte, — und warum nicht auch das Umgekehrte: zum Poeten, was er durch philosophisches Raisonnement habe ersetzen wollen? So mag es gelten, und gilt in der Tat so von allen den Übrigen, die man Dichterphilosophen nennt, nur von Platon gilt es nicht. Dazu stimmt nicht jene Großheit und Entschiedenheit, jener höchste Grad von Vollkommenheit sowohl da, wo er philosophisch, als da, wo er dichterisch kommt, und dazu stimmt nicht das durchaus harmonische und künstlerisch weise Verhältnis und Gefüge zwischen Beidem; das alles ist grundanders wie bei jenen Andern allen, in denen Dichterisches und Philosophisches unklar durcheinander verflochten sich zeigt, und deren Dichtung gegen die des Platon ist wie Schatten gegen Licht. Vielmehr jene exzeptionelle, zwiefach gesegnete, seltsam wunderbare Doppelnatur ist Platon, in dem das dialektisch Philosophische wie das Dichterische, beide geteilt, ihr originales Recht beanspruchen und ihre selbständige Geltung und Stellung im systematischen Ganzen dermaßen, daß sie wahrhaft einander ergänzen zur seltsamen Vollkommenheit, indem das Letzte und Höchste als Dichtung kund wird und aufgesetzt gleichsam der darunter befindlichen und sie tragenden Philosophie — wie die Kuppel mit ihrer Wölbung auf das Gebäude von quadratischem Grundriß. Dies nun ist es, was sowohl für den besonderen, uns vorliegenden Fall wie auch im allgemeinen zu wissen ist über das Verhältnis und die Zusammengehörigkeit von Poesie und Philosophie bei Platon, um nicht zu freveln gegen eine nie wiedergesehene Erscheinung von solcher Größe und Freiheit, der gegenüber man den Standpunkt zur Beurteilung nicht groß und frei genug nehmen kann, und es ist mit Bedacht zu vermerken und zu verstehen, daß und weswegen, was er dichterisch ausspricht, nicht noch einmal, auch noch in begrifflicher Entwicklung ausgesprochen wird; *es ist davon nur Dichtung vorhanden*, der aber, *als Dichtung*, nichts fehlt von der Klarheit und Wahrheitsfülle des Gedankens.

So herrlich, daß es Herrlicheres nicht gibt, hat Platon gedichtet von den größten Dingen der Menschheit, aber gewiß zum Preiswürdigsten und zum Tiefsten und Bedeutendsten, was jemals ist gedichtet worden, gehört dieses sein Gedicht von der Seele, *von der unentstandenen und unvergänglichen, die bevor sie den erdigen Leib ein-*

nimmt, den ganzen Himmel durchzog, verschiedentlich in verschiedenen Gestalten sich zeigend und waltend durch die ganze Welt. Der große Herrscher im Himmel, Zeus, seinen geflügelten Wagen lenkend, zieht voran, ihm folgt die Schar der Götter und Geister, und mit dem himmlischen Chore beschauen nun die Seelen Alles, wozu der Götter Geschlecht sich hinwendet, jeder das Seinige verrichtend. „Den überhimmlischen Ort aber hat noch nie einer von den Dichtern hier besungen, noch wird ihn je einer nach Würden besingen. Er ist aber so beschaffen, denn ich muß es wagen ihn nach der Wahrheit zu beschreiben, besonders auch da ich von der Wahrheit zu reden habe. Das farblose, gestaltlose, stofflose, wahrhaft seiende Wesen hat nur der Seele Führer, die Vernunft, zum Beschauer, um welches her das Geschlecht der wahrhaften Wissenschaft jenen Ort einnimmt. Da nun Gottes Verstand sich von unvermischter Vernunft und Wissenschaft nährt, wie auch jede Seele, welche soll was ihr gebührt aufnehmen: so freuen sie sich das wahrhaft Seiende wieder einmal zu erblicken, und nähren sich an Beschauung des Wahren, und lassen sich wohlsein bis der Umschwung sie wieder an die vorige Stelle zurückgebracht." Unsre menschliche Sinnenwahrnehmung ist Erinnerung von jenen Gattungsbegriffen der Vernunft, welche einst die Seele vor sich hatte, Gott nachwandelnd und das übersehend, was wir jetzt für das Wirkliche halten, und zu dem wahrhaft Seienden das Haupt emporgerichtet*). Die Seele ist unsterblich und oft in das Dasein getreten und hat erblickt, was hier ist und was in der Unterwelt, kurz Jegliches: es ist nichts, was sie nicht hätte in Erfahrung gebracht. Die ganze Natur ist unter sich verwandt, und die Seele hat alles inne gehabt; alle Vorstellungen liegen in ihr, sie hat sie stets besessen, nicht in diesem Leben erlangt. Von je her war sie in dem Zustande des Gelernthabens; die Wahrheit von Allem, was ist, wohnt von je her der Seele ein**).

Wie so ganz köstlich hat Platon Alles gesagt, und hat damit ein großartiges dichterisches Gewand gefertigt für unsre groß-

*) δει γαρ ἀνθρωπον ξυνιεναι κατ᾽ εἰδος λεγομενον, ἐκ πολλων ἰον αἰσθησεων εἰς ἑν λογισμω ξυναιρουμενον. τουτο δε ἐστιν ἀναμνησις ἐκεινων, ἁ ποτ᾽ εἰδεν ἡμων ἡ ψυχη συμπορευθεισα θεω και ὑπεριδουσα ἁ νυν εἰναι φαμεν, και ανακυψασα εἰς το ὀν ὀντως. Phaidr. 249.

**) Menon.

artige Wahrheit, und mehr als dies — er hat tatsächlich diese Wahrheit gedichtet. Wer kein Klotz mit böotischen Ohren ist, kann dies unmöglich verkennen, sobald er nur, allen phantastischen Schmuck bei Seite lassend, die wesentlichen Züge herausstellt, wie wir dies im Vorstehenden getan haben, und wenn er alsdann diese zusammenhält mit den im Folgenden zu entwickelnden Gedanken. Denn uns ziemt es nun, diese Wahrheit in aller Strenge der Begrifflichkeit hinzustellen, und dies geschehe folgendermaßen:

Jegliches uns qualitativ dinglich Erscheinende ist seinem wahren Wesen nach supraqualitative Bewegung,

und als Bewegung ewig,

und als ewige Bewegung in alle Bewegungszustände sich wandelnd,

und damit all dieses Wandels, der gesamten Welterfahrung bewußt; Jegliches ist Alles denkend.

Denn ein Jegliches ist Moment der Einheit, worin es in Alles sich wandelt, und also nicht allein, räumlich und zeitlich betrachtet, mit allem Daseienden zusammenhängend und diesen Zusammenhang denkend, sondern auch, nach der Wahrheit betrachtet, mit allem Daseienden homogen als das All-Eine und also auch diese Homogeneität denkend,

die Erfahrung aller Daseinsmöglichkeiten, das ganze innere Universum in sich habend im Nunc stans und uno obtutu, in einem allumfassenden Bewußtsein, dessen Gedanken keiner Vermehrung und keiner Verminderung fähig sind.

Wie in Wahrheit die Bewegung Ein Zusammenhang und Einheit ist, so ist auch in Wahrheit das Denken Ein Zusammenhang und Einheit — wir werden bald noch einmal näher betrachten, was uns aus früheren Betrachtungen schon bekannt ward: wie auch unser Denken der Sinnenerfahrung nur dadurch ein Denken ist, daß es in diesen Zusammenhang und in diese Einheit des wahren Denkens erhoben wird.

Dieses wahre Denken, zu dem wir uns mit unserem Sinnendenken erheben, dieses in jenes auflösend, ist in uns die Abstraktion. Die wahren Gedanken der Abstraktion sind es, von denen ich sage, daß sie keiner Vermehrung oder Verminderung, keiner Alteration noch Korruption fähig sind —: abstrakt und im Ganzen sind die Gedanken dessen so wenig fähig wie die bewegten Urdinge und ihre Totalität, wovon das Innere sie sind.

Es sind abstrakt die Gedanken von allen Arten der Erfahrung auch in uns, d. h. von allen Graden der Bewegung des Dinglichen: weil auch wir die Bewegung, weil wir alle ihre Grade selbst sind, in alle verwandelbar, in alle uns verwandelnd. So wie wir zugehörig sind zur Totalität der Verwandlungsbewegung, in welcher, was nun jetzt unsre menschlich dingliche Existenz ausmacht, in so gänzlich Andres und in alles Andre bereits sich verwandelt hatte und wieder verwandeln wird, worin wir also Alles, was nicht Mensch ist, gewesen sind und werden, nach allem zeitlichen Vorher und Nachher und nach allem räumlichen Hier und Dort, und so wie wir all dieses selber sind in unsrem eigentlichen Wesen der Bewegung, — so enthält unser Denken in sich nicht allein die Gedanken dieses unsres gegenwärtigen Verwandlungszustandes sondern alle Gedanken der Bewegung überhaupt: das ganze Außerhalb dieser Bewegungen ist als Erfahrung innerhalb meines Bewußtseins abstrakt, und uno obtutu, vorhanden, und so wie wir mit allen diesen Bewegungen im Zusammenhange und in der Einheit der Bewegung stehen, so erkennen wir alle diese Bewegungen denkend als unsres Wesens, — diese alle sind wir. Wir erkennen sie von unsrem spezifisch menschlichen Standpunkte des Denkens aus, worin alles sich spiegelt nach der Art wie uns die Bewegung sich repräsentiert, nämlich als dinglich, aber an unsren Erfahrungen von Dingen wird dann die ewige Abstraktionserfahrung von der Bewegung in uns erweckt. Darauf ist die Abstraktion die Besinnung: auf die wahre Erfahrung des Einen in Alles sich verwandelnden, welches Alles ist, und welches Alles mithin auch wir sind.

In solcher Bedeutung sind die Abstraktionen Erfahrungen und Erinnerungen an Erfahrungen, — nicht, wie Platon dichtete, Erinnerungen in den von ewig her vorhandenen Seelen der Lebenden, die einstens alle Gattungen der Dinge und damit das Wahre geschaut hätten! Denn das ist und bleibt Dichtung, und weder ist das Gattungsdenken das Wahre sondern nur das Abstraktionsdenken ist das Wahre, noch können die Seelen der Lebenden präexistieren, noch auch handelt es sich um Seele nur in den lebenden Dingen und um die Präexistenz des menschlichen Denkens als eines Ganzen — wie denn Platon allerdings in dieser Dichtung nur vom tierisch-menschlichen Denken spricht, übrigens aber gar wohl von Verbreitung des Denkens durch die ganze Welt der Dinge, und dies keineswegs nur in

poetisch-mythischer Vorstellungsweise. Was Platon von der Weltseele spricht, muß gar wohl hinzugenommen werden, damit nicht der tiefere Sinn dieser Dichtung unbegriffen bleibe, die man nicht begriffen hat, wenn man sie nicht in Verbindung setzt mit der dogmatischen Philosophie Platons, wozu als wesentlich die Lehre von der Beseelung der Welt gehört. Platon ist tief, er ist ein Denker, und sein Vorzug vor den christlichen Scholastikern besteht wahrlich nicht bloß darin, daß er der naiven Absurdität ausweichen wollte, die menschliche Seele plötzlich einmal innerhalb der Zeit entstehen und von da an ewig sein zu lassen, und daß er deswegen lieber auch vor der zeitlichen Existenz sie ewig sein und sich umtreiben ließ. Das wäre tatsächlich nichts als die etwas vernünftigere Unvernunft von der unsterblichen menschlichen Seele und von der Seelenwanderung. Damit wird man schwerlich Platon gerecht, dem Manne, der sich wohl selber den Göttlichen nennen mochte, und von dem man, was er mit solchem Tone der Bedeutung und des Nachdrucks vorträgt und worauf er immer und immer wieder zurückkommt, nicht tief genug auffassen kann, um seiner Tiefe in den Grund nachzudringen. Man wende daher das oben Gesagte über das Verhältnis der platonischen Dichtung zur platonischen Philosophie, daß und auf welche Art sie nach festem Gesetze unzertrennlich zusammenhängen, auch und vor allem auf diese Dichtung von der Präexistenz der menschlichen Seele an, d. h. man setze diese Dichtung in die rechte Verbindung mit den Gedanken von der Weltseele, von den Ideen und dem Teilhaben aller Dinge an den Ideen und von der Idee der Ideen! — ich kann das hier nicht ausführen, wie es sich mit dem Allen bei Platon verhält; doch sollte es angedeutet werden. Und genug jetzt, daß wir verstehen: nicht um Präexistenz des menschlichen Denkens geht es — nein, um die ewige Existenz eines Denkens, das nichts weniger als menschlich ist. Menschlich nämlich ist allein das Denken unsrer Grunderfahrung der Sinne, gedacht in den Abstraktionen; das Zusammen dieses Denkens von Grunderfahrung und Abstraktion ist das Bewußtsein der spezifisch menschdinglichen Bewegung, welches mit dieser, mit dem Leibe, anhebt und mit ihm verwandelt wird und hinweggebracht. Nicht der ganze menschliche Verstand, nicht das Zusammen von Abstraktion und Sinnenerfahrung präexistiert: aber davon präexistiert die Abstraktion, nämlich unsrer Sinnen-

erfahrung präexistiert sie, geht, unabhängig von ihr, ihr voran. Die Abstraktion präexistiert, weil sie ewiges, niemals anhebendes und niemals auszulöschendes Denken des Dinglichen überhaupt ist, Bewußtsein aller Grade der Bewegung; denn sie ist das durch alle Verwandlung hindurchdauernde innerliche Bewußtsein oder die Selbsterfahrung des Einen, in alle Geschwindigkeitsgrade der Bewegung sich Verwandelnden, und weil Bewußtsein des Dinglichen überhaupt, darum auch Bewußtsein in der menschdinglichen Existenz, in dem Zusammen von Abstraktion und Sinnenerfahrung. Die Abstraktion ist nicht Erinnerung aus einem Zustande vollkommener Präexistenz, sondern erwecktes Bewußtsein der dinglichen Existenz nach ihrer Vollkommenheit, d. h. nach dem ganzen Umfange sämtlicher Grade der Bewegung, nach allen graduellen Differenzen des Denkens. Und darin liegt zugleich schon, daß es sich nicht im eigentlichen Sinne um Präexistentialgedanken handelt, die wiederum in Erinnerung treten. Denn die allen Bewegungswandel umspannende Abstraktion ist in uns außer aller Zeit, die ja nur für unsre Sinnenerfahrung Geltung besitzt; daher es sinnlos wäre, eigentlich zu sagen, daß sie dieser vorhergeht. Aber vom Standorte unsres zeitlichen Denkens aus, im Verhältnis zur Existenz unsrer Dingeerfahrung, worin uns nun die Bewegung repräsentiert wird, muß sie präexistente Erfahrung genannt werden. Gar nicht also in Wahrheit handelt es sich hier um Präexistentialgedanken, — nein, um die eigentlichen, ewig in allem Dinglichen existentialen Gedanken, die allein wahrhaftes Denken sind, um die allem Dinglichen immanenten, um die universal kosmischen, wesentlichen Gedanken von der allem Dinglichen subsistierenden Bewegung. Ewige Erfahrung der ewigen Bewegung des Dinglichen, das ist die Abstraktion, die uns als Erinnerung bewußt wird — — und so haben wir denn ein allgemeines Weltgedächtnis anzuerkennen zu jenem andern hinzu, welches sich auf die spezifischen Erfahrungsdaten unsrer Sinne erstreckt, ein universal kosmisches Bewegungsgedächtnis neben dem menschlichen Dingegedächtnis — man könnte etwa, mit Platonischer Wortunterscheidung, das erste als ἀναμνησις das andre als ὑπομνησις oder μνημη (σωτηρια αἰσθησεως) bezeichnen.

Gegen die Erweiterung der Begriffe Erfahrung und Erinnerung, d. h. Erinnerung der Erfahrungen, die wir

vollzogen haben, wird man immer weniger einzuwenden finden. Alles hat darauf hingedrängt, uns ist nun das g a n z e Denken Gedachtes oder Erfahrungsinhalt. Wir fanden zunächst, daß sich dies mit den Begriffen so verhalte und also mit dem ganzen Denken unsrer Sinnenerfahrung, der Selbsterfahrung von unsrer Existenz; und fanden sodann, daß aller Existenz entsprechendes Erfahrungsbewußtsein zukomme, ohne welche Tatsache das Erfahrungsbewußtsein in unsrer Existenz unerklärt bleibt; und endlich waren wir genötigt, der All-Einheit des Dinglichen gemäß, die einheitliche Gesamtheit aller in allem Dinglichen ruhenden Bewegungserfahrungen anzuerkennen, womit wir Aufschluß gewannen über die Tatsache der in uns vorhandenen abstrakten Erfahrungen, über dieses Eingepflanztsein der Abstraktionserfahrungen in einer ursprünglichen Erinnerung, die nicht Erinnerung unsrer Sinnenerfahrung ist, — so wie ihr Erfahrungsinhalt über den unsrer Sinnenerfahrung völlig hinausliegt. Mit unsren Sinnen könnten wir niemals machen diese Erfahrung von Bewegung, von Bewegungszusammenhang und Bewegungseinheit, diese Erfahrung, wie sie der Einen relativen Wirklichkeit zugrunde liegt o h n e d i e U m s e t z u n g i n d a s S p e z i f i s c h e u n s r e s S i n n e n d e n k e n s, mit welchem wir immer nur Weniges aus ihr, und zwar als Dingliches, konstatieren können. U n d d e n n o c h i s t a u c h d i e E r f a h r u n g i m S i n n e n d e n k e n n i c h t v e r s c h i e d e n v o n d e r i n d e r A b s t r a k t i o n d e r B e w e g u n g, i s t d i e s e l b e w i e d i e s e; u n d u n s e r D e n k e n i s t n i c h t s a n d r e s w i e d e r i n a l l e m D i n g l i c h e n u n d s o m i t a u c h i n u n s r e r d i n g l i c h e n E x i s t e n z b e w u ß t e e i n h e i t l i c h e Z u s a m m e n h a n g d e r B e w e g u n g — — dieses Beides noch, und wir sind über den Berg und können das Resultat über das ganze Denken, das der Sinnenerfahrung i n der Abstraktion, als unbedingt und endgültig gesichert ansehen, und werden der höchlichst erweiterten Bedeutung des Begriffes Erinnerung, indem wir nämlich mit Erinnerung das ganze Denken gleichsetzen, und geradezu sagen: Denken ist Erinnern — rückhaltlos zustimmen.

Was den ersten Punkt betrifft, daß nämlich die Erfahrung von Dingen im Sinnendenken nicht verschieden sei von, nicht entgegengesetzt der Erfahrung von Bewegung im Abstraktionsdenken, nicht eine andere, eine zweite Erfahrung neben ihr —

über diesen Punkt ist schon oben (S. 291 ff.) Rechenschaft abgelegt worden. und ich habe in den letzten Blättern vielfach auf die Identität (nicht den Parallelismus) von Sinnenerfahrung und Abstraktion, als auf uns Bekanntes, zurückgegriffen. Aber dieser Punkt ist zu entscheidend wichtig, und außer im allerengsten Zusammenhange mit ihm fällt es unmöglich, den zweiten und letzten hier noch in Betracht kommenden Punkt ganz klar zu machen, so daß es unerläßlich erscheint, noch einmal das Wesentliche zu rekapitulieren über die Identität von dinglicher Sinnenerfahrung und Bewegungsabstraktion, und womöglich die Deutlichkeit dieser Identität zu erhöhen.

So müssen wir denn noch einmal sagen, daß allerdings, vergleicht man unsre im Sinnendenken gedachten Dinge mit der in der Abstraktion gedachten Bewegung, daß dabei freilich wir zweierlei, voneinander gänzlich verschiedene Erfahrung vor uns zu haben scheinen. Unsre gedachten Dinge zeigen keine Ähnlichkeit mit der Bewegung; unsre Sensationen so wenig wie unsre Vorstellungsbilder noch die Verbindung Beider sind Bewegung. Sie sind nicht Bewegung, aber — darin liegt Alles und darum muß es nachdrucksvoll wiederholt werden — unser ganzes mit Sensation verbundenes Vorstellung- oder Dingedenken ist unsre Weise, die Bewegung aufzufassen. Unsre dinglichen Vorstellungen stellen vor für unsre Auffassung, repräsentieren uns die Bewegung. Denn, was in Wahrheit sich abspielt, ist allein die Bewegung. Das Dingliche ist seinem Wesen nach Bewegung: das Ding nicht nach dieser seiner Wesentlichkeit, das Ding als Ding gedacht, ist nur für unsre Sinnenvorstellung, ist das Trügerische unsres spezifischen Denkens, von welchem wir aufsteigen müssen zum abstrakt universellen Denken, um wahrhaft zu denken. Unser spezifisches Denken dieser qualitativen und palpablen Dinge ist Trug und Schein, und in dem wahrhaften, universellen, in dem abstrakt supraqualitativen Denken wird all dieser Schein entlarvt: der Augenschein, der Ohrenschein, der Geschmackschein, der Geruchschein und der ganze Gefühlschein wird da seiner Wahrheit nach als Bewegung erkannt, — aber wohlverstanden also, wie es zu verstehen ist! Nicht daß die Erfahrung unsres Dingedenkens Trug und Schein wäre im Sinne eines Pseudos und einer Prellerei und als entspräche ihr nichts: o keineswegs! die wahrhafte Erfahrung der universellen supraqualitativen Bewegung entspricht ihr ganz und

gar! und weit gefehlt vom Richtigen, wenn man den Ausdruck „Die Dinge repräsentieren uns die Bewegung" dahin ausdeuten wollte, als seien die Dinge für uns repräsentative, subjektive Nachbilder von objektiven, für uns unerfaßbaren Urbildern — das wäre ein schlimmer Rückfall in die für uns zergangene populäre Metaphysik. Nicht repräsentative Nachbilder von Urbildern sind unsre Gedanken von Dingen —: unser Grad der Bewegung, so lang er dauert, ist dieses unser Denken von Dingen, und da wir nur mit diesem Grade der Bewegung zu denken vermögen, so kann es nicht anders kommen, als daß uns alle Bewegung durch Dinge repräsentiert wird. Dieses unser qualitatives Denken ist unsre spezifische Weise, der Bewegung inne zu werden, der Bewegung unsres Leibes, in welchem allein wir ja nur auch der Bewegungen andrer Dinge inne werden, und so denn denken wir mit dem repräsentativen Grade unsres Dingedenkens alle Grade der Bewegung als Dinge, entsprechend übrigens die verschiedenen Grade der Bewegung als verschiedene Dinge, und — denken also auch mit unsrem Dingedenken nichts andres wie Bewegungserfahrung. Wie könnte denn das auch möglich sein, daß zweierlei Erfahrungen gedacht würden? Nur der Eine Erfahrungsinhalt der Welt ist, nur der von Bewegung, und wir denken wirklich auch nur diesen Einen Erfahrungsinhalt, nicht zweierlei Erfahrungen von Dinglichem und von Bewegung, da wir diese ja nicht als Zweierlei denken, nebeneinander und verteilt auf verschiedene Stellen, demzufolge das eine sein müßte, was das andre nicht ist — sondern wir denken wirklich das Eine als das Gleiche wie das Andre, in numerischer Identität. Nur die Eine Erfahrung denken wir, die Bewegung, die nicht aufhört Bewegung zu bleiben, ob sie uns auch im Sinnendenken dinglich sich repräsentiert; wir denken nur diese Eine Erfahrung, die, nach der Wahrheit: als Bewegung, — nach ihrer Repräsentation für unser Sinnendenken: als dinglich erscheint. Unmöglich ist es, daß zweierlei Erfahrungen gedacht werden, das würde nichts Geringeres einschließen als Widerspruch des Existierenden mit sich selbst (denn das Denken ist die Selbsterfahrung der Existenz); und wäre nicht überall die Bewegung die Wahrheit des uns dinglich Erscheinenden, so könnte nicht die Wissenschaft von der Bewegungslehre jenes Wundermächtige sein, womit Alles in der Menschheit steht und fällt, so wäre nicht die immer zuverlässige Anwendbarkeit der Abstraktion auf die Sinnen-

erfahrung möglich. Uns ist nun alles dieses verständlich geworden, und wir können denn antworten auf die Frage nach dem Woher des Zusammen von Abstraktion und Sinnenerfahrung in so innigem und genauestem Gefüge, und auf die Frage nach der Notwendigkeit und ausnahmslos strengen Allgemeingültigkeit der abstrakten Denkwahrheiten? Da diese Inbegriff des Erfahrens von Bewegungsverhältnissen sind, so müssen sie auch in unsrer Sinnenerfahrung notwendig gültig sein; denn als Bewegungserfahrung sind sie andres nicht wie das Richtige der Einen Erfahrung, die damit auch das Richtige unsrer Sinnenerfahrung ist.

In der Besinnung auf die Abstraktion werden wir uns des wahren Erfahrungsinhaltes von der Bewegung bewußt, die ein jeder Bewegungsmodus nach seiner spezifischen Weise denkt, wie wir sie nach unsrer Weise denken, indem wir sie dinglich denken, und doch in Wirklichkeit auch damit nur Bewegungserfahrung denken, ganz außerstande, Andres zu denken; denn wir könnten nichts denken, was nicht unsres Wesens wäre, was nicht des Einen Wesens wäre, der Einen in Alles sich verwandelnden Bewegung. Und wenn denn nun die Bewegung der Eine Zusammenhang des Einen in Alles sich Wandelnden ist, so ist auch das Denken, die Erfahrung der Bewegung von sich selbst, der Eine Zusammenhang des Einen in Alles sich wandelnden Denkens. Mit andern Worten: wir sind dinglich nur im Zusammenhange des Dinglichen, durch die unaufhörliche Verwandlung des Dinglichen, und diese ist nur möglich in der Einheit alles Dinglichen, in dem Alles-Einen — und ebenso sind wir denkend nur durch die mit dieser Verwandlung, mit dieser Verwandlung des Dinglichen vor sich gehende, mit ihr gleiche Verwandlung des Denkens (die unaufhörliche Verwandlung oder Bewegung *ist* das Denken, im Innerlichen), und diese Verwandlung des Denkens besteht nur dadurch, daß jegliches Denkende das Alles-Eine des Denkens ist, das ganze Denken in sich hat. Unmöglich, daß sonst unser Denken sich vollziehen könnte. Nur was das ganze Denken in sich trägt, kann irgend Etwas denken, nur was das ganze abstrakte Denken von der Bewegung in sich trägt, kann irgend ein die Bewegung repräsentierendes Datum der Sinnenerfahrung denken und kann alles Dasjenige denken, was ihm den praktischen Verstand zum Prinzip und zum Hegemonikon seines Daseins macht. Wäre für uns

nur Sinnenerfahrung, und sollte aus dieser unser Denken herfließen, so wäre es ganz Nacht geworden. Wir denken auch unsre Sinnenerfahrung nur, weil wir Denkende des Ganzen der Abstraktion sind, weil in uns tatsächlich gedacht werden alle Bewegungen, ohne uns nach ihrer spezifischen Weise zum Bewußtsein zu kommen, — denn zum Bewußtsein kommt uns nur ihr Ineinanderwirken zur einheitlichen Bewegung unsres spezifischen Daseins mit seiner Sinnenerfahrung von Dingen. Aber alle Vermögen und Kräfte der Welt wirken in uns in einem jeglichen Augenblicke; nichts in der unermeßlichen Natur, nichts Belebtes, noch Unbelebtes, dessengleichen nicht in uns strömte mit den Springkräften seines Daseins; und dies ist es, was uns möglich macht — von unsrer Sinnenerfahrung von Dingen aus, die aber doch das Ganze der Bewegungserfahrung in sich enthält — dieses unser Dasein und alles Dasein zu denken.

In der Tat gewahren wir's auch so. Unser Denken ist nicht allein aus andrem Denken umgewandeltes Denken, sondern ist auch in sich das Ganze des Denkens, und das ganze Denken, das Ganze der Abstraktion muß sich uns auftun, damit auch nur das geringste Datum unsrer Sinnenerfahrung könne gedacht werden; nicht ein einziges kann gedacht werden außer im Zusammenhange des ganzen abstrakten Denkens. Man resumiere sich jetzt alles Frühere, womit wir schon auf diese unendlich bedeutsame Tatsache hingerichtet uns fanden, die uns denn nun hier nach dem tiefliegenden Warum deutlich wird. Es ist dabei nicht zuletzt zu erinnern an das über Raum und Zeit Gesagte, und daß wir Raum und Zeit zu jedem gedachten Dinge hinzudächten darum: weil es unsrem Denken wesentlich ist, der Verbindung und endlich der Totalität der Dinge und ihrer Kausalität oder Bewegung sich bewußt zu werden; und wir haben es des öfteren betrachtet, wie nichts Einzelnes in seiner Einzelheit denkbar ist sondern immer nur im Begriffe, und der Begriff wiederum in andern Begriffen, — wer nicht Alles gänzlich verhört hat, weiß, daß dies im Grunde dasselbe bedeutet wie: im Zusammenhange der Erinnerungen oder Erfahrungen, der aber erst geschlossen ist, wo das Denken der Sinnenerfahrung aufgelöst und aufgenommen ward in die Abstraktion und ihren Zusammenhang. Und wer gehörig gefolgt ist, kann nicht etwa meinen, es geschehe so nur im wissenschaftlichen Denken, wo es mit bewußter Besinnung

auf das Wesen der Abstraktion geschieht — es geschieht so auch ohne diese Bewußtheit, es geschieht so in jedem normal denkenden Volksindividuum, ob dieses auch ganz und gar im naiv unkritischen Sinnendenken befangen bleibt und gar nichts von der Abstraktion der Bewegung weiß. Wenn es auch die Bewegung nicht als Bewegung denkt, so denkt es sie doch als Kausalität, und wie wir gefunden haben (vgl. S. 772 f.): die Kausalität wird im ganzen Volke, auch in den unwissendsten Menschen im Charakter und nach der Signatur der Abstraktion gedacht, als notwendig und allgemeingültig. Die allem Denken wesentliche Forderung einer Ursache und die Endlosigkeit des Ursachfragens ist nichts wie die Äußerung des zugrunde liegenden abstrakten Denkens vom Zusammenhange und von der Einheit der Bewegung. Das Denken ist seinem Wesen nach das Aufeinanderbezogensein der Dinge, ihr Aufeinanderwirken, ihr Zusammenhang und ihre Einheit in der Kausalität, und Kausalität das ist Bewegung. Alle Verbindung des Mannigfaltigen in unsrem Sinnendenken ist nur möglich auf dem Grunde der Abstraktion, worauf wir mit jenem ruhen, und wo die Verbindung des für uns Mannigfaltigen in der Einheit vollzogen *ist*. Die Synthese des eigentlichen Denkens liegt außer aller Sinnenerfahrung, jenseits derselben, — nicht etwa im Absolutum sondern in dem, was wir das Absolutum des relativen Denkens nennen konnten, in der supraqualitativen Abstraktion. Mit jeder Sinnenerfahrung ist im Innerlichsten, als das eigentliche Denken, Bewegungserfahrung mitgegeben; das abstrakte Denken des Bewegungszustandes, der für uns dinglich so oder so erscheint, ist mitgegeben. Unser Denken hat in Wahrheit niemals das sinnlich Dingliche zum Objekt (obwohl nur dieses das ihm erscheinende Objekt ist) sondern immer die Bewegung. Jeder Satz, jede Aussage enthält eine Beziehung und damit das Denken kausaler Verbindung, das ist aber der Bewegung, und wird gedacht im Zusammenhange des Denkens von der Einen Bewegung. All unser Denken der Sinnenerfahrung ist eingesenkt in das abstrakte Denken und kompensiert sich in diesem zum Ganzen der Abstraktion. Im abstrakten Denken erst werden Sinnenvorstellungen erhoben zu dem, was allein wahrhaft gedacht werden kann: zu Beziehungen der Bewegung in der einheitlichen Bewegung; hier erst werden sie begriffen, begreiflich gedacht, denn hier erst, wo das bisher diskontinuierlich und dinglich Vorge-

stellte als Bewegung gedacht wird, tritt es mit den Bewegungserfahrungen in eine Reihe und wird im Zusammenhange der kontinuierlichen Bewegung gedacht. Das Denken von dieser ruht vollauf in uns, ist stetig vorhanden in uns, schlummernd in der Weise wie die Erinnerungen der Sinnenerfahrung; während aber diese Erinnerungen unsrer Sinnenerfahrung durch ihre assoziative Verbindung mit den Sensationen in uns heraufkommen, wird die Urerinnerung der Abstraktion erweckt an der Erfahrung von Dingen, durch willkürliches Verlangen niemals: nur infolge der Harmonie und Identität dieser illusorischen Welt der Dinge mit der wahren Welt der Bewegung, und weil die Wahrheit der Beziehungen unsrer Dinge des Sinnendenkens erst kund wird, wo diese Dinge in den Zusammenhang der wirklichen Erfahrung erhoben sind. Der Zusammenhang der Erfahrungen ist unser Denken, **und darum ist für uns Denken identisch mit Erinnern:** zuerst mit der Erinnerung der Sinnendaten — das ist der Zusammenhang dessen, was wir von der Bewegung als dinglich auffassen, — und sodann wird in uns wach die abstrakt kosmische Erinnerung vom Ganzen der Bewegung, in welche jene andre Erinnerung aufgenommen wird. Dieser letzten tragenden Abstraktion müssen Alle teilhaftig sein; nur in ihr kann irgendwer irgendetwas denken, und nichts ohne sie.

Daß wir nur in der Abstraktion die Sinnenerfahrung denken können, das heißt, daß wir nicht diese unsre Spezifikation des Denkens zu denken imstande wären, wenn nicht das Dingliche das All-Eine des Denkens wäre, worauf die Abstraktion in uns die Besinnung ist, das ist nun gesagt worden, und damit zugleich denn auch, nach der für uns jetzt feststehenden Erweiterung des Begriffes Erinnern, was zugleich die Erweiterung des Begriffes Denken in sich schließt, oder mit andern Worten: nach der gewonnenen klaren Überzeugung, daß all unser Denken des praktischen Verstandes, das sinnenmäßige sowohl wie die Abstraktion, Gedachtes oder Erfahrung sei — damit zugleich denn auch ward die poetisch mythische Präexistenz Platons uns umgewandelt zur völlig empirischen ewigen Existenz und Einheit des dinglichen Bewegungsalls, und die tiefe Wahrheit jenes platonischen Wortes, daß all unser Lernen Erinnerung sei, von neuem und

in philosophischer Begründung lebendig ans Licht gestellt. Ja, es ist so, und wir können nicht anders sagen: nur der Wissende kann lernen, die Seele hat ewige Zeiten hindurch gelernt, auf ihren Wanderungen durch alle Räume der Ober- und Unterwelt, sie ist im Zustande des Gelernthabens in dieses Dasein getreten, und all ihr Lernen hier ist Erinnerung. Wir verstehen jetzt dieses Alles als lebendiges Wort, und verstehen damit das Unsrige um so besser, je anschaulicher es nun vor uns steht, — Platon hat uns geholfen, Platon, der mit seinen Mythen mehr getan hat für die Anschaulichkeit der bedeutendsten Gedanken als alle die übrigen Philosophen zusammengenommen, und der uns auch in Zukunft bei den allerwichtigsten Anlässen noch helfen wird. Wir verstehen nun seinen Mythos vom Denken der Seele, wie er gemeint ist oder doch nach der ganzen Wahrheit, die ihm zum Grunde liegt, verstehen vor allem auch das Lernen in seiner allerweitesten Bedeutung: Lernen ist das ganze Denken unsrer Sinnenerfahrung. Was wir hier lernen oder denken an Daten der Sinnenerfahrung das ist, in Form der dinglichen Repräsentation, Wiedererinnerung, Besinnung auf die Abstraktion der Bewegung, die in eines Jeden Seele liegt und die auch tatsächlich, nach ihrer ganzen Wahrheit, aus eines Jeden Seele wieder ins Bewußtsein sich rufen läßt! So wie Sokrates in Platons Menon aus einem ganz unwissenden Sklaven die Grundbegriffe der Geometrie hervorfragt, so könnte man einem jeden Menschen, dem bisher noch niemals, auch das Geringste nicht vom Wesen der Abstraktion deutlich geworden war, das Ganze der Abstraktion, alle Grundbegriffe der Bewegungslehre deutlich machen; denn sie subsistieren in der Tat seinem Dingedenken. Was übrigens im Menon aus dem Sklaven herausgeholt wird, ist gar nicht wirklich letztes abstraktes Denken, sondern Geometrie, die Platon und Viele mit ihm für Abstraktion, wenn nicht gar für absolutes Denken halten — die alte Rede gehört hierher: Gott der größte Geometer. Das ist aber nicht wahr; das gilt nicht von Gott oder von der Natur, was hier natürlich völlig gleichbedeutend genommen wird. Es ist keine Mathematik in der Natur, außer im Denken des Menschen: Mathematik ist eine jener Konstruktionen des praktischen Verstandes (vgl. S. 242), die in allen Menschen liegt und deren Elemente sich ebendeswegen aus einem Jeden herausfragen lassen. Ganz so wie die Elemente der Bewegungslehre, die man

übrigens in diesen Blättern (S. 261 ff.) völlig voraussetzungslos, in der einfachsten Weise entwickelt findet, wie sie einem Jeden verständlich werden könnte, wie Jeder sie sich selber verständlich machen könnte, wenn er verstünde aus sich herauszuentwickeln, was tatsächlich in ihm liegt. In Jedem liegt das Wissen von dem, was er zuerst gar nicht zu wissen meint, nämlich von der Bewegung, während er doch nur Dingliches zu wissen meint; und man braucht ihn dieses Wissen von der Abstraktion nicht zu lehren sondern nur, wie Sokrates tut, ihn zu erinnern an das was er stets gewußt hat, an jenes Wissen, welches er ganz gewiß nicht aus der Sinnenerfahrung, nicht während seines Lebens erlangte, und brauchte ihn nur dahin zu bringen, daß er dieses Wissen zum Begriff zusammenfasse, um ihn damit in das Ganze des Denkens vom Zusammenhange und von der Einheit der Bewegung zu versetzen.

Groß, ganz groß, dreimal ganz groß steht der platonische Gedankenbau, in ewig bleibender Bedeutung, schon allein wegen dieser Rolle von zentraler Wichtigkeit, die darin der Erinnerung zukommt, wenn auch im Gewande der erhabnen Dichtung — wird denn in Platons Dichtungen nichts gesagt, daß man an ihnen vorübergehen kann wie an einem Nichts? Oder ist die Erinnerung nichts, daß man an ihr vorübergehen dürfte, wenn man vom menschlichen Denken spricht? Daß man so an ihr vorübergehe wie Immanuel Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft und in seinen sämtlichen übrigen Schriften, mit denen er doch eine B e - g r i f f s w i s s e n s c h a f t geben wollte: aber von der Erinnerung kommt auch nicht ein einziges Sterbenswörtchen vor! Das ist ja wahrhaft ungeheuerlich, diese vollständige Ausschaltung der Erinnerung*). Nichts? — vielmehr Alles ist die Erinnerung,

*) Wie sollte dabei wohl die Frage nach den Abstraktionen, von der doch Alles abhängt, in Gesundheit heraufkommen und ihre Antwort finden? Aber dennoch — nun ich muß hier etwas bemerken, was den scharfsinnigen Leser in Erstaunen setzen wird! Vorhin, ehe ich jene Worte niederschrieb, daß auch nicht einmal die Frage nach den Abstraktionen in unsrer Litteratur anzutreffen sei, zögerte ich einen Augenblick — um sie dann doch zu schreiben wie ich schrieb, und durfte auch so, und hatte nicht nötig, mich und den Text zu unterbrechen; ich konnte warten, bis sich mir nun hier die Gelegenheit bietet nachzuholen, daß eine einzige Ausnahme existiert. Kant macht diese rühmenswerte Ausnahme, und zwar mit seiner wahrhaft tiefsinnigen Frage: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ die, um es mit einem Worte zu sagen, gar nichts

und das ganze Denken ist seinem Wesen nach Erinnerung; womit wir denn nun fortsetzen das oben (S. 722f.) über die Erinnerung Angefangene — o, wir sind ja längst drin im Fortfahren damit, und wollen es nun hier beschließen. Wir kommen endgültig der

---

Andres enthält als wie die Frage nach den Abstraktionen! Dies nun ist es, was den Leser in Erstaunen setzen muß; denn schwerlich hatte er bisher erraten können, was der eigentliche Sinn jener kantischen Frage ist. Ich könnte durch Anführungen aus der Kritik der r. V. beweisen, daß ich ihren Sinn richtig angegeben habe, und würde dies auch tun, wenn davon irgend welche sachliche Förderung zu erwarten stünde. Da dies aber keineswegs der Fall ist, unterlasse ich es, um so eher, als ich genötigt sein würde, mit sehr langen Zitationen aus dem Kummerbuche meine Leser zu dekollieren — dieses letzte Wort natürlich nur bildlich: ich meine damit selbstverständlich die bekannten frommen Folgen der Versetzung des Kantischen Loretto-Dormitoriums in fremde Schriften, die sicherlich auch in diesem Falle nicht ausbleiben und uns ganz unnötigerweise nachträglich noch die herrliche Frage entseelen würden. Denn freilich, freilich. Ich habe hier unumschränkt anzuerkennen und zuhöchst zu rühmen — ja, wahrhaft zuhöchst: da es von Solchem ist, was die höchste Rühmung und Bewunderung verdient. Es ist das einzige Mal, wo mir Kant wirklich in großem Sinne bedeutend erscheint, nicht allein unendlich klug und scharfsinnig, sondern wahrhaft auch tiefsinnig, ganz tief. Welches Denken ist denn tief? Jedes, und kein andres ist tief, wobei der Denkende sich weiß und fühlt im Ganzen und Einen; tief ist jeder Gedanke von der Einheit, ob auch zunächst nur von der Einheit des relativ Wirklichen, und tief ist jeder Gedanke, der auf die Einheit führt. Und mit jener Frage, die erwähntermaßen keine andre wie die nach dem abstrakten Denken und dem Denken der Sinnenerfahrung *in* diesem abstrakten Denken ist, stand Immanuel Kant tatsächlich vor der ihm sonst so gänzlich fremden Einheit des relativ Wirklichen. Aber trotz dem köstlichen Silberblick *bei* dieser Fragstellung zeigt sich doch auf der Stelle schon *in* der Fragstellung selbst die barbarische Scholastik und Verwirrung, die allsogleich wieder über Alles hereinschlägt und ihm den Sinn benimmt, die Tür der Wahrheit nun auch aufzuschließen, bis vor die hin er doch gelangt war. Nicht so bald ist er auf den Gedanken geraten und schon, da er nur zu sprechen beginnt, ist er ihm wieder abhanden; die Frage gleich wird verkehrt formuliert, und in dieser verkehrt formulierten Frage ist die ganze verkehrte Antwort miteingepackt: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ — mit diesem A priori ist Alles auf den leeren Dunst der Anschauungsformen und Kategorien scholastisch hinausgespielt. Es ist jetzt, nach allem von mir früher Ausgeführten, nicht mehr nötig, auf das Apriorische, auf diese gänzliche Nichterfahrung, die aber Docherfahrung soll sein, und die ganz aussieht wie plumpest gedachte platonische Präexistenz, von deren Existenz in der Präexistenz nur, nach kantischer Manier, die Existenz verneint wird, — ich brauche nicht von neuem auf das Auweh- und Juchhehdenken im Apriorischen einzugehen, und ebensowenig auf das dazu Gehörige der gräßlich unwahren und über-

Erinnerung bei, die ganz und gar aufhört ein Problem zu sein, sobald man die Absurdität einsieht, sie als besonderes Seelenvermögen zu behandeln, sie vielmehr wahrhaft als mit dem Ganzen des Denkens zusammenfallend erkennt. Und fanden wir

---

gefährlichen Zerschneidung von anschaulicher Sinnlichkeit und unanschaulichem Verstande; da Kant nämlich meint, es gebe die Sinnlichkeit nur zerstreute Anschauungen, die erst durch das Nichtanschauliche des Verstandes verknüpft würden. Uns ist auch dies längst als gänzlich unwirklich und miserabelste scholastische Düftelei bekannt genug, und wir wissen, daß erstens auch die sinnenmäßige Grunderfahrung bereits ein Denken und eine Synthese im Denken, d. h. ein verbunden Gedachtes ist; und ferner wissen wir, ist das, was Kant reines Denken oder Erkennen nennt (wobei ihm überhaupt nur folgen könnte, wer im Stande wäre, sich eine Erkenntnis ohne Inhalt vorzustellen!) keineswegs ein zweiter Quell des Bewußtseins und eine Funktion des Denkens neben der Sinnlichkeit (wobei sein Quell und seine Funktion und seine Form sich schon wieder auf das Greulichste in den Haaren liegen!) sondern in Wahrheit ebenfalls Gedachtes, ebenfalls Erfahrungsinhalt, gedachter Erfahrungsinhalt der Gattungsbegriffe und Abstraktionen, — zwischen denen die so überaus wichtige Unterscheidung Kant nicht macht, statt dessen aber sie mit seinem nichtsnutzigen Worte Apriorisch belegt, und endlich noch gar in ihre Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit das Subjektive derartig hineinkonfundiert, daß jenes darin seinen völligen Untergang findet. All das hier Aufgezählte nun und noch manches Nebensächlichere müßte einzeln durchgegangen werden, wenn man vor Augen stellen wollte, welche und wie viele Unmöglichkeiten Kant zusammenschrapt und ineinanderbastelt zu der Einen prallen, fetten Unmöglichkeit seiner apriorischen Formen, durch welche Erfahrungsinhalt soll gedacht werden können, — seiner apriorischen Formen, die, auch wenn es mit ihnen stimmte, immer noch keine Antwort enthalten würden auf die Frage, um die es hier eigentlich zu tun ist. Denn die eigentliche, unscholastische, richtige Frage (die auch Kant gar wohl wußte) ist nach dem Allgemeingültigen und Notwendigen des Denkens unsrer sinnenmäßigen Erfahrung, wofür die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit unmöglich aus unsrer sinnenmäßigen Erfahrung herstammen kann? und worauf die richtige Antwort (die Kant nicht wußte) lautet: Auflösung der sinnenmäßigen Erfahrung, der qualitativ dinglichen und illusorischen, in die allem Dinglichen und mithin auch uns immanente, also auch für unsren Standpunkt des menschlichen Denkens wahre, wissenschaftlich allgemeingültige und notwendige Erfahrung, nämlich die supraqualitative Bewegungserfahrung! Kants Formen nun, auch wenn es mit ihnen stimmte, wären nimmer eine Antwort und Erklärung, statt dessen höchstens eine Beschreibung des Herganges beim Denken, — aber es stimmt auch nicht mit der Beschreibung, vielmehr sind seine Formen derartig willkürlich ersonnene Fabeldrachen, daß auch kein letzter Simplex von Kantianer sich von ihnen düpieren läßt. Nur Kant selber hat sich von ihnen düpieren lassen; — und wer bedenkt, daß er dreizehn Jahre seines besten

uns nicht, je weiter wir kamen, immer überzeugter hinbezwungen unter die Gewalt dieser Wahrheit? Sofort im Anfange waren wir genötigt, den Begriff der Erinnerung zu erweitern, indem wir, um überhaupt die Möglichkeit des intellektiven Gedächtnisses erklären zu können, auf die sensitive Erinnerung geführt wurden, danach auch auf die voluntative. Aber mit der Anerkennung der durch alle drei Spezifikationen des Bewußtseins reichenden Erinnerung war immer noch ihr Begriff zu eng gefaßt, und daß wir sie mit diesem dreifach spezifiziert einheitlichen praktischen Bewußtsein identisch setzten, genügte keineswegs.

Lebens über seiner Kritik der reinen Vernunft gesessen und nach dem Erscheinen derselben noch vierundzwanzig Jahre gelebt hat, während dem er doch beständig diese seine apriorischen Formentaugenichtse vor sich hatte, und sie, ohne jegliche Regung des Denkgewissens, nach wie vor als die Kostbarkeiten des Denkens behandelt und behandelt wissen will; wer sich das nach aller Intimität des für Kant gewesenen Sachverhaltes (für Kant, der tagaus tagein unermüdlich dem Denken oblag), wer sich das lebendig vorzustellen im Stande ist, — der findet sich in der Verfassung, daß ich ihn auch hier wieder fragen kann, wie ich schon des Öfteren aus andrem gegründeten Anlaß gefragt habe und auch weiter fragen werde: ob wir Kant einen Mann der Wahrheit des Denkens oder der scholastischen Spielphantasie nennen müssen? Für einen Mann der Wahrheit des Denkens erscheint mir die enorme und langdauernde Anstraffung der Kräfte, die Kant für so Ungültiges und so erbärmlichen Schein nötig hatte, und dieser lebenslange Starrsinn darauf ganz ungeheuerlich, — ebenso ungeheuerlich wie daß Kant, wohl zum negativen Ausgleich für den positiven Überfluß an Hirngespenstern, die Erinnerung bei seiner Untersuchung des menschlichen Denkens ausschließt. Was sagen die Kantianer zu dem, was da ihrem Denker in die Krumpe gegangen? Kann der ein Denker genannt werden, bei dem nicht alle wesentlichen Gedanken vorkommen und ineinanderarbeiten, und alle nach ihrer Richtigkeit? Denn da sage ich gleich mit Jacobus: „So jemand das Gesetz hält und sündiget an Einem, der ist's ganz schuldig". Und bei Kant ist diese gewaltige Lücke um so auffälliger, als er in Betreff der tatsächlichen Gleichheit von Gedächtnis und Denken, worüber wir oben im Texte weitersprechen, in der tiefsten Unwissenheit lag, und deswegen um so heftiger und ungestümer sich hätte gequält finden und staunen müssen über dieses Seelenvermögen, diese innerliche Schatzkammer der Wunder. Aber nun kein einzig Wörtlein, und er nimmt auch nicht einmal einen Anlauf, den Begriff des Gedächtnisses zu verdunkeln — in der Anthropologie kommt, lediglich „in pragmatischer Hinsicht" die Einteilung des Memorierens in mechanisches, ingeniöses und judiziöses vor, und das ist Alles, also nichts über das Wesen der Erinnerung in den sämtlichen Schriften des Immanuel Kant! Er hat die Erinnerung vergessen, er schweigt — auch dieses Schweigen rechnen wir mit unter die Zeugen, die wir hören, um den Spruch über ihn zu fällen.

Es ist nicht der Fall, daß von uns allein gedacht werde die Erfahrung unsres menschdinglichen Sinnenlebens, das Dingliche — obwohl Alles was wir denken, als Dingliches von uns gedacht wird — und es ist noch andre Erinnerung in uns, nicht allein solche, die wir bestimmen könnten als das Im Bewußtsein Wiedererscheinen desjenigen, was bereits als Gedachtes des Sinnenlebens vorgekommen war. Wir haben auch abstraktes Bewußtsein der Bewegung, der Totalität der bewegten Natur, wovon keine Sinnenerfahrung gemacht wird; von dieser abstrakten Erfahrung also ist unser Denken ganz und gar nichts als lediglich Erinnerung, und nur indem wir uns so abstrakt erinnern, sind wir wahrhaft im Innern der Natur und haben erst damit das wahrhaft Gedachte des Denkens. Hier nun, nach der also vollzogenen Erweiterung des Begriffes Erinnern, die zugleich die Erweiterung des Begriffes Denken in sich schließt, tun sich sperrangelweit die Tore auf, und wir erkennen des Denkens ganzes Wesen als Erinnerung, so daß wir unsre bisherige Rede völlig umkehren müssen und nicht länger sagen: Erinnern ist ein Denken, sondern: Denken ist Erinnern.

Wir fassen jetzt zusammen. Dreierlei denken wir: Abstraktionen, Gattungsbegriffe, Vorstellungsbilder, alle drei Erinnerung. Die Abstraktion ist Erinnerung der supraqualitativen, kosmischen Erfahrung — kein Wort mehr darüber. Der Gattungsbegriff ist Erinnerung, nämlich der qualitativ dinglichen Erfahrung; wir haben (und damit wurde uns die große Einsicht in das Denken angebahnt, die uns nun durch den Aufschluß über die Abstraktionen vollendet ward), wir haben den Begriff definiert als: in der Erinnerung Gedachtes der Sinnenerfahrungen — auch darüber kein Wort weiter. Aber die Vorstellungsbilder — darüber noch ein Wort. Nachdem Abstraktion und Gattungsbegriff als Erinnerungsdenken erkannt sind, scheint es nicht, als bliebe nun noch die Vorstellung als Nichterinnerung zurück? Ich will darauf zunächst erwidern, daß wir die Vorstellungen mit den Erinnerungen als das Gleiche erkannt haben; denn von den Erinnerungen mußten wir sagen, sie seien die Vorstellungen selber, insofern diese, nach Verdrängung durch andre Vorstellungen aus dem hellen Vordergrunde des Denkens, nicht aber aus dem Denken (denn sie sind das Denken, das Gedachte unsrer spezifischen Bewegung und bleiben in dieser wesentlich gleich, so lang diese wesentlich sich gleich bleibt), wiederum in dessen

Vordergrund gerückt kommen. Aber wie ist es denn eigentlich mit dem Denken einer Vorstellung im Vordergrunde des Bewußtseins? Haben wir jemals tatsächlich eine Vorstellung als im Vordergrunde des Bewußtseins gegenwärtig bleibend? ist es nur möglich, so sie zu haben? Nein, das ist niemals wirklich und unmöglich. Mit dem immerwährenden Bewegungsgetriebe des Dinglichen ändern sich immerwährend die Vorstellungen. Nicht allein die Stellung der Vorstellungen wechselt beständig, und nicht allein die Vorstellungen im Gedächtnis wandeln sich beständig: auch die Vorstellungsbilder, während sie fixiert bleiben sollen im Vordergrunde des Bewußtseins, ändern sich beständig, und keine Vorstellung ist als Vorstellung im Sinne einer eigentlichen Gegenwärtigkeit in uns, sondern sofort ist sie Erinnerung (und was man sie fixieren nennt, ist beständiges sie erneuen) weil wir unser Leben immer nur zwischen Vergangenheit und Zukunft haben, darum wird alles Erleben von Vorstellungen auf der Stelle Erinnerung. Es ist dies eigentlich nur ein andrer Ausdruck dafür, daß wir nicht in einer wirklichen Zeit leben; denn eine wirkliche Zeit müßte bestehen — Unsinn! es läßt sich natürlich nicht sagen, woraus eine wirkliche Zeit bestehen müßte, weil sie eben nicht wirklich besteht. Doch sollte dies (was allerdings vor dem absoluten philosophischen Denken noch weit klarer und ganz klar wird) hier klar genug hervortreten, daß wir nicht wirklich Zeit leben, die aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bestehe, da wir von diesem Allen gar nichts wirklich leben: Vergangenheit und Zukunft nicht, weil die erste nicht mehr und die andre noch nicht ist, und Gegenwart nicht, weil sofort alles Erleben zum Erinnern wird — — — aber als Erinnerung leben wir Alles! Erinnern ist all unser Denken! und wie wir früher gesagt haben: unsre Erinnerungen sind unsre Vorstellungen, so müssen wir denn nun sagen: unsre Vorstellungen sind Erinnerungen. Sie sind Erinnerungen im allereigentlichsten Sinne — denn ich kann das zuletzt Gesagte verschenken (nachdem ich es Wenigen denn doch gesagt habe), und es bleibt nach allem hier in der Pneumatologie Ausgeführten immer noch die stärkste Nötigung zu sagen: indem wir Vorstellungen denken, denken wir Erinnerungen; denn wir haben gefunden, daß Vorstellungen oder Dinge im eigentlichen Sinne niemals gedacht werden können: sie werden gedacht, sie,

die ja in Wahrheit Bewegungen sind, die sich uns, in unsrem spezifischen Bewegtsein als dinglich repräsentieren, — sie werden eigentlich gedacht nur dadurch, daß sie wiederum in das abstrakt Gedachte der ihnen in Wahrheit subsistierenden Bewegung umgewandelt und in den abstrakten Denkzusammenhang vom Ganzen der Bewegung, in diese große Urerinnerung, versetzt werden; was da denkt, ist die Bewegung, das Ganze der Bewegung, wie gezeigt worden. Damit nun sind wir zurückgebogen zum Ausgange unsrer Rede, daß nämlich das Ganze unsres Denkens wahrhaft Erinnerung sei — wir wissen dies jetzt von den Vorstellungen so gut wie von den Gattungsbegriffen und Abstraktionen, und wissen also gut vom Ganzen unsres Denkens, daß es Gedächtnis sei*), und kennen den Umfang dieses Gedächtnisses, und wiederholen uns: Es läßt sich für uns nichts denken außer in unsrem dinglichen Gedächtnisse, welches unser dingliches Denken ist, und es läßt sich dieses Dingegedächtnis nur denken in dem Gedächtnisdenken dieser Welt, wodurch erst wir zum wahrhaften Denken gelangen; wir haben ein Gedächtnis so lang und so ausgedehnt wie die Welt der Dinge, daran unser Teil unser Leben ist und davon wir das Gleiche haben mit allen den übrigen Teilen und — durch diese alle hindurchverwandelt — das Alles des Denkens haben von dem Einen, in sich geschlossenen Bewegungsdasein, in welchem nichts Neues heraufkommt, daß es uranfänglich gedacht würde, und aus welchem nichts herausfällt und ins Nichts vergessen werden kann. Wir sind in ihm, in diesem Einen, und

---

*) wobei auch nicht unterlassen sein soll, noch einmal daran zu erinnern, daß hier wiederum ein Blick in die Tiefe unsrer Sprache zu werfen ist, an die wir uns mit allem hier Gesagten anlehnen können. Gedanke und Gedächtnis kommt Beides vom Zeitworte Denken, mittelhochdeutsch auch Gedenken, und die Identität von Gedanke und Gedächtnis war von Anfang her und ist noch erkennbar, sowohl nach der äußerlichen Bildung wie nach dem innerlichen Sinne. Was wir heute mit Gedanke bezeichnen, hieß mhd. wechselnd nicht allein der gedank oder diu gedaht (die Gedanke noch bei Lessing), sondern auch, ohne Augment, thati (Otfried) oder daht (engl. thought) oder auch danc, dank. Dazu unser Wort Dank, ein erzeigtes Gutes mit Liebe dauernd, d. h. also in der Erinnerung denken und mit gutem Bezeigen erwidern, Einem Etwas gedenken — dies Letzte auch im Sinne von: Böses in der Erinnerung behalten und es mit Bösem vergelten. Auch unser „In Gedanken sein" von Einem, der eben gerade in dem Gedanken nicht ist, in dem er sein soll, in Abwesenheit von diesem Gedanken ist, heißt damit ganz unzweifelhaft: In Erinnerungen, im Gedächtnis sein.

sind es selber, indem wir denkend in uns sind; nichts, was wir denken, fängt an in uns, Alles ist aus den weiten Wohnungen der Unermeßlichkeit, und ist diese selber und ihr Wandel; und Gedächtnis ist Wiedererweckung des Ewigen im Bewußtsein, aber wahrlich nicht das Mirakel der Verewigung eines neu darin Entstandenen.

Nur im Gedächtnis vollzieht sich unser Denken, nur als Erinnernde sind wir Denkende, auch im Denken der Sinnenerfahrung; weswegen denn auch Spinoza (Eth. II, 18), in vollkommener Gleichsetzung des Denkens und des Gedächtnisses, von diesem letzten dasselbe sagt, was er sonst vom Denken sagt: „es ist das Gedächtnis nichts andres als eine gewisse Verkettung von Ideen, die Natur der außerhalb des menschlichen Körpers befindlichen Dinge (und hier ist hinzuzufügen: und diesen menschlichen Körper selber — B.) in sich schließend, welche Verkettung im Verstande entspricht der Ordnung und Verkettung der Affektionen des menschlichen Körpers". Also in der Erinnerung ist diese Verkettung der Gedanken vollzogen, die das Gedachte ist der Verkettung der Dinge. Spinoza spricht am angeführten Orte weiter von dem Überspringen des einen Gedankens auf einen andern oder von Erinnerungsassoziation*), und dies können wir nun, nach dem Voraufgeschickten, ebenfalls behandeln, und damit wird dann Alles, auch über das Sinnengedächtnis, abgemacht sein.

---

*) nach dem vorangestellten Lehrsatze: „Wenn der menschliche Körper einmal von zwei oder mehreren Körpern zugleich affiziert worden ist, wird der Verstand, wo er später einen von ihnen vorstellt, sogleich auch der andern sich erinnern", z. B. beim Worte Apfel an die mit jener Lautartikulation doch gar nicht ähnliche Frucht: aber er wurde häufig vom Worte Apfel affiziert, während er zugleich die Frucht Apfel sah, und so werde Jeder verschieden vom Andern von einem Gedanken auf den andern geführt werden, je nach der verschiedenen Ordnung der Vorstellungsbilder in ihm: der Soldat beim Anblick der Spuren eines Pferdes von diesem auf den Reiter und auf den Krieg, der Bauer auf Pflug und Acker usw. Bei dieser Gelegenheit muß ich ausdrücklich sagen, daß, für die Neueren wenigstens, Spinoza der Urheber dieses überaus wichtigen Assoziationsgesetzes ist, wenn man es denn Gesetz nennen will (Hegel Enc. § 455—456 bestreitet das Recht dazu — J. St. Mill erklärt es für so bedeutend wie das Gravitationsgesetz) — und nicht erst Locke, im letzten Kapitel des zweiten Buches seines berühmten Werkes über den menschlichen Verstand, wie man durchweg angegeben findet. Denn Spinoza

Zwei Hauptpunkte sind es, die hier der Erklärung bedürfen. Der erste Punkt betrifft das Entsinken der Vorstellungen aus dem hellen Bewußtseinsvordergrunde und ihr Dennochbleiben und Wiederheraufkommen, worüber durch unsre Identifikation von Denken und Erinnerung und durch das über den Wechsel der (mit den Bewegungen) einander verdrängenden Vorstellungsbilder genügend gesprochen ward, so daß Alles darüber begreiflich erscheint: sowohl das Entschwinden infolge einer Bewegung, mit welcher eine andre Vorstellung emporgehoben wird, wie auch ihr Wiedererscheinen, wenn nämlich unsre Bewegung sie von neuem dahin, wo sie kulminiert, mitheraufbringt. Der zweite Hauptpunkt betrifft die Assoziation der Vorstellungen, ihr Durcheinandererregtwerden; und darüber ist nun noch das Letzte zu sagen. Denn wir haben wohl das W i e dieser Assoziation uns klar gemacht und damit zugleich das Ungenügende und Falsche in der bisherigen Bestimmung der Gedankenassoziation aufgedeckt, die immer nur von dem an sich selbst ganz unmöglichen Hervorgerufenwerden der intellektiven Gedanken durcheinander spricht, indem wir dagegen das hier wie überall jederzeit stattfindende Ineinander der drei Spezifikationen des Denkens betonten, von denen keine ohne die andern sein kann, da alle drei einheitlich das Innerliche unsrer Bewegung sind; wir haben auch im Besonderen die Verbindung des intellektiven Gedankenlaufes,

---

ist 1677 gestorben, und Locke hat sein Werk 1689 beendet, u n d z w a r i n H o l l a n d , und es ist auch förmlich zu erkennen, daß ihm Spinozas Fassung vorschwebte, die er übrigens auf recht unwissenschaftliche Art bringt, vermengt gar mit seinen bösen „Lebensgeistern, die wenn sie einmal einen Weg genommen, diesen beibehalten", ohne Ahnung von der prinzipiellen Wichtigkeit der Sache und schnell wieder sich verlierend, wie leider allzu oft bei diesem so verdienstvollen Manne der Fall, in seine Geschwätzigkeit ganz weg, die zum Glücke wenigstens an sich selbst nicht übel zu sein pflegt. Spinozas Rede über die Vorstellungsassoziation ist nicht allein die erste darüber unter den Neueren, sondern gehört ihm gänzlich original an. Es spricht zwar bereits Aristoteles de mem. 2 und de insomn. 3, wenn auch nicht in der Weise der allgemeinen gesetzmäßigen Formulierung von der Assoziation, wohl aber von ihren A r t e n. Doch ist aus den triftigsten Gründen gewiß, daß seine Bemerkungen dem Spinoza (der diese Arten n i c h t aufzählt) gänzlich unbekannt geblieben sind, so wie sie es vor ihm und noch lange nach ihm waren; noch Hume kannte sie nicht, denn er schreibt im Enquiry sich selber ihre Entdeckung zu, und sein ausgezeichnet sachlicher Scharfsinn hat hier also tatsächlich selbständig nachentdeckt.

d. i. seiner Erinnerungsassoziation mit dem Fühlen und Wollen dargetan, und für die vorzugsweise statthabende Beteiligung bald des einen bald des andern auf die Verschiedenheit der frei aus dem Fühlen sich stellenden und der andern, erst vom Wollen gesuchten und arretierten Erinnerungsgedanken verwiesen. Aber dies Alles war doch nur vom Wie? der Assoziation, und die Fortsetzung und der Schluß vom tiefgründigen Warum und Woher? läßt sich nun hier erst machen; dafür aber hier nun auch mit wenigen Worten. Wir brauchen uns nur wieder vorzuhalten, was von dem der dinglichen Bewegung immanenten Denken und vom Denken aller Grade der Bewegung in jeglichem dinglich Bewegten ist gesagt worden. Es heißt dies mit andern Worten: daß ein jeder Gedanke nicht allein der eine Gedanke (und als solcher Erinnerung seiner selbst) ist, sondern daß er auch zugleich alle die übrigen Gedanken der Bewegungsverwandlung auf immer neue, auf jede, auf unendliche Weise in sich trägt, also die ganze Summe der Gedanken der Welt, — und was empirisch sinnenmäßig nicht uno obtutu sein kann, das ist empirisch sinnenmäßig seine Assoziation mit den übrigen Gedanken; und zwar im empirisch Sinnenmäßigen (da hier von der Bewegung nur gedacht wird, was von ihr sich uns dinglich repräsentiert, wobei für uns die Vorstellung sogleich Erinnerung ist und nur im Gedächtnis denkbar) als Assoziation aller für uns stattgehabten sinnenmäßigen Erfahrungen oder Erinnerungen und nach aller Möglichkeit des Assoziiertseins dieser Erfahrungen oder Erinnerungen: nämlich nach Gleichzeitigkeit, Aufeinanderfolge, Ähnlichkeit und Gegensatz.

Und nur noch Eines will hinzugefügt sein. Ich habe gesagt: „wobei für uns Vorstellung sogleich Erinnerung ist und nur im Gedächtnis denkbar", — nur von unsrem Denken sage ich, es sei Erinnerungsdenken, es muß aber darum nicht alles Denken Erinnerungsdenken sein!? Denn alle Bewegungszustände sind miteinander verknüpft und im Grunde Eines, und damit auch sind alle Vorstellungen untereinander verknüpft und können einander hervorrufen auf alle mögliche Weise — entweder als Erinnerungsvorstellungen oder als Zukunfts-

vorstellungen! Logisch ist gegen die letzten nicht das geringste einzuwenden; Zukunftsvorstellungen in andern Tieren sind nicht die Spur unerklärlicher als in uns Erinnerungsvorstellungen, im Gegenteil sind nach unsrem Aufschluß über das Denken mit den einen die andern gleich erklärlich. Verknüpft sind alle Gedanken untereinander sowohl nach der Vergangenheit wie nach der Zukunft, in jedem Gedanken liegt der Welt ganze Vergangenheit und ganze Zukunft; und man vergesse nicht, daß das Zukünftige so mechanisch naturgesetzlich notwendig geschehen muß, wie das Vergangene geschah — der wahrhaft denkende Leser hat hier den wahrhaft gedachten, den abstrakt wissenschaftlichen Begriff der Einen Bewegung vor sich, und nicht die dinglichen Ursachen, welche das dingliche Bewirktsein hervorrufen! Warum also sollte es nicht, so wie wir Erinnerung deutlich denkende Tiere sind, ebenso auch Zukunftserfahrung deutlich denkende geben? Sind solche etwa die mit jenen Kunsttrieben ausgestatteten Tiere, von denen oben die Rede gewesen? und ist in ihnen vielleicht die Erinnerung ebenso mangelhaft wie in uns der Zukunftssinn? Ich weiß das nicht, mir ist von Beobachtungen darüber nichts bekannt geworden — vielleicht wissen Andere davon, oder versuchen es damit. Sollte es sich so verhalten, daß wir genötigt werden — was also vom Logischen her als ganz und gar einwandfrei zu bezeichnen ist — Tiere mit eigentlichem Zukunftssinn, richtig: Zukunftsdenken anzunehmen, von welchem sie in ihrem Verhalten, die Lebensfürsorge der Individuen für sich selbst und für die Gattung, in der gleichen Weise bestimmt werden wie wir durch das Erinnerungsdenken, — so würde damit freilich jene oben von mir beigebrachte Illustration zur Erklärung des Willens (vgl. S. 740 f.), keineswegs aber natürlich zugleich auch die dorten gegebene Erklärung des Willens, hinfällig werden. Dafür aber hätten wir dann ein um so willkommeneres Beispiel eines, dem unsrigen zwar noch nah verwandten, aber doch immerhin auch schon derartig wesentlich von ihm abweichenden Denkens gewonnen, daß es zur Veranschaulichung und Befestigung unsres Satzes von der Verschiedenheit des Denkens in den verschiedenen Dingen erheblich beitragen könnte. Auch wegen dieses vielleicht zu erwartenden Nutzens habe ich diesen Gegenstand berührt, den ich hier nun nicht weiter verfolge; zumal die beiden Hauptabsichten dabei erreicht sind, die darin bestehen, daß, wenn einmal

die Tatsache des deutlichen Zukunftsdenkens in andern Tieren sehr wahrscheinlich werden sollte, dann auch gleich die Erklärung dafür vorhanden sei: sie liegt, wie gezeigt worden, in demselben, worin auch die Erklärung für unser Erinnerungsdenken liegt, in dem ewigen Einheitsdenken der dinglichen Bewegungstotalität, wovon in einer jeglichen Dinglichkeit das Denken auf spezifische Art *sein* Denken ist; und auf jeden Fall hat mit dem hier Gesagten — und dies war die zweite und vorzüglichste Hauptabsicht dabei — *das in uns unleugbar vorhandene mangelhafte und undeutliche Zukunftsdenken* (das als ein so unbegreifliches Rätsel angestarrt wird, es sei denn, man habe die neueste und gedankenloseste aller Zudeckungen desselben angenommen, indem man das Wort „Vererbung" darüber ausspricht), es hat nun jedenfalls das, was man *Instinkt* nennt, seine völlig genügende Erklärung gefunden.

3.

Sind wir jetzt zur Wahrheit über das Denken hindurchgedrungen und ward es uns aufgeschlossen, was das Denken ist? Wir finden uns allerdings weit abgekommen von der populären Meinung über das Denken und im grellsten Gegensatze zu ihr, die in jeder Beziehung und nach jeder Richtung hin absurd erscheint. Uns ist nicht das Denken etwas nur im Tierisch-Menschlichen Vorhandenes, als wären diese das Erste, worin die Natur zum Erwachen kommt (o Phrase! sinnlose Phrase!); uns ist keineswegs die Vernunft des Menschen der vernunftlosen übrigen Natur entgegengesetzt — nicht weil wir der übrigen Natur erkennererische Vernunft beimessen, sondern weil wir das menschliche Denken nicht als solche, im Sinne der gewöhnlichen Sinnlosigkeit, können gelten lassen: uns sind alle Dinge denkend nach verschiedenen Graden, und mit den Graden der Bewegung gehen auch die Grade des Denkens ineinander über. Es läßt und läßt sich nicht anders sagen vom Bewußtsein als wie vom Dinglichen: Dinge sind Dinge nur in der Bewegungsverwandlung der dinglichen Totalität, *ein* Ding isoliert könnte nicht existieren, — und ebensowenig kann *ein* Bewußtsein isoliert existieren, sondern nur durch die Unendlichkeit der Bedingungen des Bewußtseins in Allem; und ein jegliches Bewußtsein muß verwandeltes sein innerhalb der Totalität des Bewußtseins. Und ferner: nicht, wie die populäre Meinung behauptet, ist unser Bewußtsein subjektives

oder objektives Erkennen eines Teiles der Welt (womit ja ohnehin nur etwas von unsrem intellektiven Denken ausgesagt wäre und das mit diesem zusammen eine völlige Einheit ausmachende Fühlen und Wollen ganz unerklärt stehen bliebe), sondern unser Bewußtsein ist unser Dingsein innerlich in seinem Zusammenhange mit der Bewegung des dinglich Einen, ist dieser Zusammenhang und diese Einheit der Bewegung. Daß wir unaufhörlich bewegt sind, wie wir bewegt sind, nach diesem unserm spezifischen Grade der Bewegung, das ist unser Dingedenken; und daß wir unaufhörlich bewegt sind in der Einen Totalität der Bewegung, worin wir selber das Alles-Eine der Bewegung sind, — davon das Innerlichsein im Denken ist die Abstraktion, in welcher allein all unser Denken erst möglich wie wirklich ist. Im Ganzen des abstrakten Denkens sind wir der Zusammenhang und die Einheit der Bewegung. Dies ist Denken: **im Innerlichen, in der Selbstinnigkeit** der Zusammenhang und die Einheit der Bewegung, das Alles-Eine der unendlichen Bewegungsverwandlung des Dinglichen **sein**. Die Bewegung ist das Denken, nicht, daß sie es als ein Anderes in sich hat —: sie ist in sich ganz und gar nichts als Denken. Noch einmal: die ewig und unaufhörlich sich bewegende Welt ist in sich die denkende, und darum sind auch wir denkend, und können es nicht und brauchen es nicht von außen in uns hineinzulernen, weil wir es mit unsrem Weltsein in uns haben. Die Welt ist der große Autodidakt, hat wahrlich Alles aus sich selber, aber von ewig her, und vergißt ewig nichts. Das wissen wir in unsrem Denken unsres Verwandlungsseins, die wir alle die Gedanken denken und keinen einzigen in Wahrheit zu erlernen, sondern nur uns zu erinnern brauchen, und keinen einzigen Gedanken verlernen und vergessen. Unsre sinnenmäßigen Vorstellungen dieses unsres Verwandlungszustandes, die müssen wir erlernen, und sie sind es, an welche das Gedächtnis sich verändert, schwach wird und schwindet: aber das wahrhafte Gedächtnis, in welchem jenes Sinnengedächtnis gedacht wird, ist so fest wie tief, und allezeit sich selber gleich in uns vorhanden, wie wir des Einen, sich ewig gleichen Wesens der Welt sind.

Es bedarf jetzt auch keiner ausdrücklichen Abweisung mehr jener populären Erklärungen über den Ursprung unsres

Denkens im Einzelnen, da wir nun sahen, daß die Erklärung für unser Denken gar nicht in einer Psychogenese zu suchen ist, unser Denken in unsrer Dinglichkeit erst entstehen kann so wenig wie diese selber oder wie irgend ein andres Ding entsteht: wir haben gefunden, daß die Dinge sich verwandeln oder bewegen, und mit dieser Verwandlung der Dinge verwandelt sich auch das Denken. Also nicht in einer Psychogenese, Psychogonie ist die Erklärung für unser Denken zu suchen, sondern muß gefunden werden, ist gefunden in dem Erweise, daß es ein Spezialfall sei des allgemeinen Weltdenkens: nach dem Grade unsrer Bewegung innerhalb der Bewegungsmetamorphose unser Spezialfall, die Bewegung als dinglich zu denken, was nur möglich ist bei Vorhandensein des ganzen Denkens von der Bewegung, wie dieses denn auch tatsächlich in uns liegt als Abstraktion, in welcher wir unser Dingedenken — unser Denken der Dinge um unsrer Dinglichkeit willen oder zum Behufe unsrer Daseinsfürsorge — vollziehen. Nur nichts von Ursprung, nur keine Entstehereil Anno Eins, als der Teufel jung war, hat er sogleich von Allem nach der Entstehung gespürt — das waren so die richtigen Satanskinderfragen. Pfui, was für Fragen, die keine Fragen sind! und die Niemand beantworten kann als ein ebenso großer Narr wie der Frager. Die Frage nach der Entstehung des Bewußtseins, dieses für unsre dingliche Existenz und also für alles Dingliche so durchaus Wesentlichen, ist keine vernünftige Frage. Wer sie fragt, selbst ohne sie irgendwie zu beantworten, wer sie überhaupt auch nur als eine, obwohl zur Zeit oder für immer unbeantwortbare Frage gelten läßt, der entblößt sich damit gewaltig und liefert ein für den Zustand seines Hirnes vernichtendes Material; es ist diese Frage der Psychologie noch tausendmal kindischer wie in der Physik die Frage nach der Welterschaffung — aber sie haben auch tatsächlich tausendmal eher Physik als Psychologie; immerhin aber treiben sie es heut mit ihrem Fragen und Suchen nach der Entstehung und nach den Anfängen und dem Ersten von allem Erdenklichen toller als je. Mir wird ganz schlecht vor dem Gewimmel ihrer Adams; solch eine Adamsmärchenzeit, wie die jetzige Naturmetaphysik heraufgebracht hat, ist auch noch nicht dagewesen. Sucht das Erste der einfachen Gedanken und Prinzipien des Denkens! Da könnt ihr auch finden, und habt daran!

Auch gegen ihren bekannten Seelenentstehungsstreit in ihrer metaphysischen Fassung: ob es, wie Kartesius spricht, eingeborene Ideen*) gebe, oder ob die Seele, mit Aristoteles und Locke, als tabula rasa anzusehen sei und ihre sämtlichen Ideen erst erwerben müsse, brauche ich mich nicht näher einzulassen; so wie ich denn überhaupt aller irgend entbehrlichen unmittelbaren Polemik ständig aus dem Wege gehe, die den Zusammenhang des Dargestellten stören würde, dem es aber deswegen schwerlich irgendwo (weil doch in mir jederzeit der Kontrast lebendig bewußt ist) an der genügenden Schärfe der Zuspitzung fehlt. Nur wo zu besorgen steht, es könnte dem Leser die in meiner Entwicklung mitenthaltene Widerlegung des Gegenteiligen nicht ebenso einleuchtend sein wie mir selber, erinnere ich daran mit ausdrücklicher Verdeutlichung. So auch hier, damit man besser empfinde, wie das Unsrige scharf genug abgegrenzt ist von den beiden volkspsychologischen Gegensätzen, deren keiner dem Wahrheitsucher Trost geben kann, und an deren Stelle, anstatt des eingeborenen oder anstatt des erworbenen Denkens, Beides verwerfend, die wahre Psychologie das ewige Denken und die Erinnerung an dieses setzt, die für uns ein Lernen ist. Denn in der Tat, wir auf unsrem Standpunkte des Menschseins, müssen Alles lernen, was uns doch ewig bewußt ist. Aber es ist uns nur bewußt als Bewegung, und nun denn müssen wir es denken lernen als Dingliches, — die Möglichkeit aber des solcherart Lernens liegt in der Identität des Dinglichen und der Bewegung. Kartesius mit seinem eingeborenen Denken der Vorstellungen hat gar kein, Locke hat insofern Recht, als uns kein Denken der Vorstellungen eingeboren ist — aber abstraktes Denken ist uns eingeboren, zu welchem die von uns erlernten Vorstellungen hinzu-, in welches sie eintreten, in welches sie aufgelöst werden müssen, damit dasjenige Bewußtsein zustande komme, welches für uns allererst Bewußtsein ist. Dieses Bewußtsein fängt an und hört auf mit unsrer Existenz, mit dem Aufhören derselben sich verwandelnd in andres Bewußtsein, wie es mit dem Anfangen sich verwandelt hatte aus andrem Bewußtsein zu unsrem Denken der Vorstellungen in der Abstraktion, d. h.

*) daß Innatae entschieden richtiger mit Eingeboren, anstatt mit Angeboren, zu übersetzen sei, darauf hat sehr gut R. Eucken, „Grundbegriffe der Gegenwart" S. 73 hingewiesen; und „übrigens hat schon Paracelsus eingeborn in dem hier verlangten Sinne".

zum Denken unsres menschlichen Sinnengedächtnisses im Weltgedächtnisse. Unser Sinnengedächtnis nimmt zu, entwickelt sich mit dem sich entwickelnden Menschen und nimmt ab mit diesem: die Erinnerungsbilder schwinden dahin im Alter, wo manchmal der ganze Mensch nur ein abgeschwächtes Erinnerungsbild seiner selbst ist, der Erinnerungen nicht mehr so bedarf, da er bereits wieder aus dem Zustande, worin sie ihm nötig waren, sich zu wandeln beginnt in einen andern, das Denken von seinem jetzigen in einen davon verschiedenen Zustand überzuspringen hat — das Sterben ist die Wellenscheide zwischen zwei Bewegungswellen. Unser sinnenmäßiges Menschengedächtnis also oder die dingliche Repräsentation der Bewegung geht unter mit unsrem Körper wie es mit demselben aufstieg — aber das Weltgedächtnis oder das abstrakte Denken von den Bewegungserfahrungen oder der Kausalität ist uns eingeboren; daher es auch (worauf ich genügend und entsprechend der Wichtigkeit, auch in Hinsicht auf dieses sein Eingeborensein, hingewiesen habe), daher es auch in allen Menschen angetroffen wird, und ganz anders fest und sich gleichbleibend von Anfang bis Ende in seinem Charakter! wie kein Denken der Sinnenerfahrung in ihnen angetroffen wird. Das abstrakte Denken ist uns eingeboren, weil es immer, in allem Dinglichen, vorhanden ist: wir werden geboren, aber wir entstehen nicht, so wenig nach unsrem äußerlichen Dingsein oder unsrer spezifischen Bewegung wie nach dem innerlichen Denken derselben. Das Denken, das abstrakte Denken ist ewig wie die Bewegung der Welt und zeitlos: ob es auch für unser zeitliches Bewußtsein als das Spätere gegenüber den Vorstellungsbildern erscheint. So folgt in unsrem zeitlichen Bewußtsein auch das, was uns als Erinnerungserfahrung einfällt, nach derjenigen Wahrnehmung etwa, welche diese Erinnerung erweckte, obwohl es in Wahrheit ihr vorherging. Die kosmisch abstrakte Erinnerung ist das Antezedenz zum ganzen Sinnendenken, welches ohne jene unmöglich ein Sinnendenken sein könnte und nichts wäre. Auch der hier berührte Streit ist also für uns erledigt, und zwar gehörig im gehörigen Zusammenhange von Abstraktion und Sinnenerfahrung, während bei Jenen, unbeantwortet und für sie in der Tat unbeantwortbar, die Fragen nach dem einen und nach dem andern, jede für sich isoliert, unglückselig umherirren und niemals zur Ergänzung sich finden. So fragen sie immer hier hinaus und dort hinaus, immer und überall hinaus, aber nimmer

hinein ins Eine, nach der Konsequenz des einheitlichen Denkprinzips. Sie haben kein einheitliches Fragen, weil kein einheitliches Denken es ihnen eingibt; derartiges Fragen und Forschen nach dem Anfange des Bewußtseins ist ungereimt hoffnungslos, ist antwortlos. Wissenschaftliches über das menschliche Bewußtsein auszumachen, ist ohne die Voraussetzung des universellen Bewußtseins und seiner Transformation so unmöglich, wie Wissenschaft von einem einzigen isolierten Dinge ohne die Totalität des Dinglichen unmöglich wäre. Die Eine Totalität der Bewegung ist und bleibt überall unser letztes und wahrhaftes Erklärungsprinzip; und das Wesen unsres, in das abstrakte Denken eingesenkten Dingedenkens, wie es uns von selber auf das universelle Denken führt, ist erst recht geeignet, uns die Abhängigkeit unsres Lebens von der Totalität der Welt und die Einheit dieser Welt zum Bewußtsein zu bringen, und diese edle Überzeugung zu vollenden. Anzudeuten brauche ich nur daß, indem wir hier der letzten großen Frage nach dem Vorhandensein unsres Denkens der sinnenmäßigen Vorstellungen in der Abstraktion Rede und Antwort standen; welches abstrakte Denken gar nichts andres ist als universelles Bewegungs- oder Ursachlichkeitsdenken, — daß damit zugleich auch das Letzte der Antwort erteilt ist auf die große Hauptfrage Hume's nach dem Ursprunge der Ursachlichkeit.

Die Abstraktion führt von selber auf das universelle Denken, und wer dieses universelle Denken leugnete, der wird nun, wie ich sagte, genötigt sein es zuzugeben wegen der Erklärung für die Abstraktion, die allein aus der Annahme vom universellen Denken sich ergibt, und weil Abstraktion und universelles Denken eines dem andern deutlichen Beweis verschaffen: wenn das universelle Denken in dem All-Einen Wahrheit ist, so muß auch das Denken der universellen Bewegung in allen und mithin auch in uns Denkenden angetroffen werden, wie es denn tatsächlich in uns angetroffen wird, als Abstraktion, welche ja das Denken der universellen Bewegung ist; und dieses unser Denken der universellen Bewegung in uns hat das universelle Denken zur Voraussetzung. Die Tatsache der Abstraktion mit ihren universell gültigen Gedanken, die auf all unsre Grunderfahrung der Sinne passen und wovon diese gänzlich abhängig ist, da sie in ihr, im Ganzen des Denkens, gedacht werden muß, um überhaupt gedacht werden zu können, läßt sich weder leugnen noch auf andre

Weise erklären. Weder als Antizipation unsrer Erfahrung noch als Postzipation unsrer Erfahrung, aus dieser entspringend — was ja alles vollkommen sinnlos ist: denn Antizipation unsrer Erfahrung, das wäre Erfahrung vor dem Erfahren; und es wird damit gar nicht einmal von unsrer Abstraktion gesprochen: denn die Abstraktionen sind ja ganz Andres wie unsre Erfahrung, da sie gar nicht, gleich dieser, Erfahrung von Dingen, sondern von Bewegung sind! Und fragt man denn übrigens so, woraus sie entspringen und antwortet: aus der Sinnenerfahrung — warum dann nicht auch fragen, woher die Sinnenerfahrung entspringt? Nein, alles Denken ist die gedachte Eine Erfahrung oder Bewegung, und der Gegensatz zwischen der Sinnenerfahrung und der Abstraktionserfahrung ist für uns aufgehoben. Es ist nichts Besonderes und Neues, was in der Sinnenerfahrung oder was in der Abstraktionserfahrung gedacht wird, sondern das Alte, das Ewige, das Eine, und findet auch keine Erweiterung unsres Denkens statt, wenn unser Denken von den Dingen in die Abstraktion erhoben wird, — nur erkannt wird damit das für uns dinglich Vorgestellte als das, was es in Wahrheit ist. Die Abstraktion führt auf das universelle Denken und beweist uns dieses und den Charakter der Einheit des Denkens, sowie das universelle Denken und seine Einheit in unserm Denken sich beweist und in der Tatsache unsrer Abstraktion, dem Bewußtsein des Einen Zusammenhanges der in Alles sich wandelnden Bewegung, alle Erfahrung von der Bewegung denkend, da sie selber diese Bewegung ist. Hier allein bietet sich die Erklärung für das sonst ganz wunderhafte Vorhandensein des abstrakten Denkens in uns — man ist genötigt, diese Erklärung anzunehmen, oder muß gänzlich aufhören, von der Abstraktion zu reden. Es ist eine denkbare Erklärung, die auch wirklich bedeutet, nicht sind bloße Klapperwörter gesprochen worden, wie die von Antizipationen oder von Apriorischem und von apriorischen Formen, und das übrige Kantische derart, wovon ja doch niemand weiß, ob sie Schiff oder Hut sollen sein, — kein einziger Mensch auf der Erde wird gefunden, der damit ein Haarbreit Sinn zu verbinden imstande wäre, und keiner hat jemals gelebt, der dazu imstande gewesen ist, so Viele auch sehr Vieles darüber gesprochen haben. Gäbe man aber auch sogar das Mirakel der apriorischen Formen mit ihrem Jenseits von aller Erfahrung zu, so könnten sie doch mit unsrer Erfahrung in Beziehung treten so wenig wie

die übrigen ihres Schlages, so wenig wie der Gott der Religion oder das πρωτον κινουν des Aristoteles mit der Welt.

Je mehr man wieder von den nichtsbedeutenden Fiktionen und von dem unnützen, verwirrenden und Hirnverwüstenden Tausenderlei der Scholastik sich den wirklichen Aufgaben des Denkens zuwenden wird, desto mehr wird die Abstraktion als das Hauptsächlichste beim Denken über das Denken in den Vordergrund treten. Möchte es mir gelungen sein, dazu beizutragen, daß es so geschieht. Wo der Schlag hinfällt, da läuft das Blut zusammen; und wenn ichs vollwichtig getroffen habe, so müssen nun alle Gedanken über unser Denken gesammelt sein um den Gedanken von der Abstraktion. Damit zugleich aber wird, wie gezeigt worden ist, die große Wahrheit von dem universellen Bewußtsein aufgetan. Ganz gewiß, schon die Abstraktion für sich allein wird dem Gedanken von dem Bewußtsein in allen Dingen, der hier als alleiniges Rettungsmittel Aufschluß gibt, mehr und mehr Raum schaffen, obwohl noch viel Andres dazu helfen wird, — ich habe nicht unterlassen, auf das Wesentliche hinzuzeigen. Fürchtet euch nicht vor diesem Gedanken, und fangt an, deutlich von ihm zu reden! Ihm wird in näherer oder fernerer Zukunft unter den Denkenden alle Freiheit gegeben sein; denn es ist ein Gedanke so gewiß, so stark, so groß, so fruchtbar und folgenreich wie nur irgend ein anderer. Wir sind berechtigt, wir sind genötigt, wir sind verpflichtet, ihn zu denken, — gebt es mir zu. Der Gedanke vom universellen Bewußtsein ist die unerläßliche Voraussetzung und Bedingung alles Denkens über unser Denken, das nur irgend den Namen des Denkens verdienen soll und sich über die irrationelle und abergläubische Meinung erhebt, — und deswegen ist die Pneumatologie das Fundament der Psychologie. Der Satz vom Bewußtsein, wie er hier formuliert ward, ist genau so denkbar wie das Grundgesetz von der Bewegung des Dinglichen; und die darin enthaltene Annahme von der Selbstinnigkeit des Dinglichen im Zusammenhange seiner Totalität, diese Annahme vom Innerlichen der Einen Dinglichkeit ist so zwingend wie die vom Äußerlichen ihrer Bewegungseinheit. Das Denken zwingt uns, so daß wir sagen müssen: der Satz vom universellen Bewußtsein ist Eines mit dem Grundgesetze von der Bewegung der dinglichen Totalität, denn die Dinglichkeit im Außen ihrer Bewegungserscheinungen ist Eines mit dem Innen ihres Denkens; das Eine Dingliche, ununter-

brochen und lückenlos nach den verschiedenen, unendlich mannigfaltigen Geschwindigkeitsgraden ineinander sich umwandelnd, ist in seinem innerlichen Zustande, in seiner Selbstinnigkeit, das Eine Denken, ebenso sich umwandelnd in alle die unendlich mannigfaltigen Grade des Denkens. Erst damit sind wir der Konsequenz des Bewegungsgedankens gerecht geworden, erst mit der Anerkennung des ganzen Innerlichen der Bewegung, des Innerlichen der ganzen Bewegung. Erst damit haben wir die Natur der Dinge von Grund aus erfaßt. Einheit der ganzen Natur der Dinge als der Einen bewegten und innerlich ihre Bewegung denkenden, — in welche Einheit denn auch der Mensch mit allem was er ist, auch mit seinem Denken hineingehört. Nur die wahrhaft erkannte Monomerie der Welt erklärt uns unser Denken.

Die wahrhafte Monomerie der Welt ist aber die vollkommene Einheit dessen, was wir auf dem Standorte der dreifachen Spezifikation unsres Fühlens, Wollens, Wissens als Denken und Dingliches, als Innen und Außen der Natur einander entgegensetzten. Durch die Erhebung in die Abstraktion wird diese Entgegensetzung aufgehoben — sie ist nicht erst aufgehoben, wie man gewöhnlich dem Spinoza nachsagt, indem man ihn verkehrt auffaßt und verkehrt übersetzt (vgl. S. 944), im absoluten Denken der Substanz: sie besteht nur für die Experientia vaga mit ihren isolierten Spezifikationen, bereits nicht mehr für das abstrakt wissenschaftliche Denken. Auch diese unsre Welt der relativen Wirklichkeit ist als völlige Einheit zu denken, also auch unser relatives Denken, soweit es nur Denken ist — der Gegensatz von Denken und Dingen hindert es wahrlich nicht! — denkt die Einheit. Allen, welche die Erhebung zur abstrakt gedachten Einheit der Natur nicht zu vollziehen vermögen, ganz besonders aber den Männern der Naturwissenschaft, denen dieses vor Allen geziemte, schleudert Goethe seinen Spruch entgegen:

Allerdings.

Dem Physiker.

„Ins Innre der Natur —"
o du Philister! —
„dringt kein erschaffner Geist."
Mich und Geschwister
mögt ihr an solches Wort

nur nicht erinnern:
wir denken: Ort für Ort
sind wir im Innern.
„Glückselig! wem sie nur
die äußre Schale weis't!"
Das hör ich sechzig Jahre wiederholen,
ich fluche drauf, aber verstohlen,
sage mir tausend tausendmale:
Alles gibt sie reichlich und gern;
Natur hat weder Kern
noch Schale,
alles ist sie mit einemmale:
dich prüfe du nur allermeist,
ob du Kern oder Schale seist.

Ihr folget falscher Spur,
denkt nicht wir scherzen!
Ist nicht der Kern der Natur
Menschen im Herzen?

Nichts ist drinnen, nichts ist draußen:
denn was innen das ist außen.
So ergreifet ohne Säumnis
heilig öffentlich Geheimnis.

Ich sage aber: vom Standorte der dreifachen Spezifikation unsres Fühlens, Wollens, Wissens und für Alle, die sich darüber nicht zu erheben wissen, besteht dieser Gegensatz des Denkens und des Dinglichen oder des Innen und Außen der Natur, und in der Tat besteht er lediglich hier. Sobald auch nur die Einheit dieser drei Spezifikationen erkannt ist, fällt die Doppelseitigkeit des Denkens und des Dinglichen weg. Dinge als selbständig dem Denken gegenüber kennen wir nicht, weil wir das Denken als die Einheit des Fühlens, Wollens, Wissens kennen. Dinge erscheinen selbständig nur gegenüber der Einen Spezifikation des Wissens oder intellektiven Denkens, wenn dieses Bewußtseinsgebiet isoliert in Betracht kommt; wenn man, daß das intellektive Denken getrennt von den übrigen Spezifikationen und isoliert im Bewußtsein sich darstellt, verwechselt mit wirklicher Getrenntheit und realer Isoliertheit. Schon nach der Definition des Dinges als der mit Fühlen verbundenen Vorstellung ist es mit der Verschiedenheit des Denkens und des Dinglichen vorbei, denn wo bleibt die Selbständigkeit des Dinges und der Welt der Dinge gegenüber dem Denken nach dieser Definition des Dinges,

die sich doch auf keine Weise bestreiten läßt? Nur wenn man Vorstellung und Fühlen auseinanderreißt und die solcherart isoliert gedachte Vorstellung entgegenstellt dem Übrigen unsres Denkens, dann bekommt man die selbständigen Dinge und die Welt der Dinge als Vorstellung im Wissen. Es ist nicht wahr, daß die Welt meine Vorstellung sei und damit genug: die Welt ist zunächst mein Fühlen und danach erst meine Vorstellung im Wissen, d. h. die vorgestellte Kausalität, und die Welt ist gar nicht außer mir, außerhalb des Denkens: sie ist außerhalb der Spezifikation meines Wissens, aber nicht außerhalb des Ganzen meines Denkens. Dieser Tisch ist ein Außer mir für die Vorstellung in meinem Wissen, aber alles was ich fühlend wahrnehme von diesem Tische, ist in mir. Ich verstehe nichts von einem Innen und Außen beim Denken der Dinge, unsrer mit Fühlen verbundenen Vorstellungen, und auch nichts von einem Versetzen innerlich gedachter Bilder nach außen und überhaupt nichts von Bildern der Dinge in einem Spiegel meines Denkens, der spiegeln soll Dinge, die draußen bleiben und auch in meinem Denken, als Erinnerungen, bleiben sollen — gar nicht ist das die Art der Spiegel. Bei diesem allen handelt es sich, wie bei manchem Ähnlichen, nur um Vergleichungen, die auf der Stelle, sobald man sie als Erklärungen gelten läßt, in die Ungeheuerlichkeit der zwei voneinander verschiedenen und aufeinander wirkenden Substanzen sich verwandeln — ich verstehe das Alles nicht, und verstehe nur, daß wir mit unsrem Denken Natur sind, so innen wie außen. Wir, als Teil der Einen bewegten Dinglichkeit, denkend deutlich unsre Teilbewegung, undeutlicher die übrigen Teile, mit denen zusammen wir den Einen Bewegungszusammenhang ausmachen, sind damit im Innen und Außen der Natur zugleich. Nur wer sich nicht mitrechnet zur Natur, weil er Wesen und Bedeutung seines Denkens verkennt und sich, abergläubischen Sinnes, über sie stellt, nur der kann zweifeln, daß er mitten in ihr sei und mit seinem Denken ihr im Innersten. Nimmt man alles in die rechte Erwägung, so erscheinen die Spezifikationen gar nicht mehr eigentlich als psychische Prädikate, vielmehr fällt alles vom Dinglichen zu Prädizierende in sie hinein, und man kann, statt zu sagen: Alles ist Ding, ebensowohl sagen: Alles ist Denken. So durchaus ist Beides Eines. Mag doch auch so sagen, wer will: es ist gleichgültig, wie das Eine genannt wird, wenn man nur Alles als das Eine erkennt — dieses Eine als die

wundergewaltige Natur der Dinge oder als den wundergewaltigen Palast der Gedanken. Wir wollen um Wörter nicht streiten, und wollen nur unsre Wörter recht verstanden wissen, daß wir durch sie Kraft des Gedankens erringen; wie man denn nun fortan wohl die Wörter verstehen wird, wenn ich weiter spreche von unsrem Denken und vom Dingsein oder von der sich denkenden Bewegung der Natur, und wenn ich sage, daß wir nicht allein mitten drin im Innersten der Natur sondern daß wir diese Natur selber im Innersten sind, in unsrem Denken. Das sind mancherlei Wörter, aber Eine Einsicht in das Urphänomen unsrer sich denkenden Bewegung — möchten davon Viele mit mir sagen: Wir sind dieses Besitzes gewiß, diese Wahrheit und ihr Wert ist unser!

Und noch Eines weiß ich, das dürfte man nun gleichfalls durchaus verstehen gelernt haben, wonach die Frage auch durch dieses Werk lebendig könnte angeregt worden sein und immer mehr angeregt werden — auch diese eine von den Fragen nach dem Letzten — die ganz große Frage: Woher denn eigentlich das unwiderstehlich so gewaltig treibende und niemals auszulöschende Einheitsbedürfnis unsres Denkens? Mit unsrer Erklärung des Denkens ist auch diese Frage beantwortet, und wird jetzt gut verstanden werden, weswegen denn jegliches Denken, das nicht zum Einheitsgedanken hindurchgekommen und von diesem aus alle die Einzelheiten erfaßt, ganz schlecht ist und im Grunde gar kein Denken genannt werden kann, während dagegen wunderbar sind alle Wege, auf denen der Gedanke der Einheit uns Leitstern ist; daß uns zuletzt alle Gedanken zu einem Gedanken werden, das Einheitsbedürfnis unsres Denkens kommt uns tiefher, aus der Tiefe des Wesens geschöpft. Und nun weiß ich nichts Andres mehr als jenes Grundgesetz der Bewegung und jenes des Denkens, welche wir eins ans andre stellen mußten, zu wiederholen, oder es werde vielmehr der Doppelsatz in einen einzigen zusammengefaßt:

> Bewegung in innerlicher Bewußtheit des Denkens macht das einheitliche Wesen aller der verschiedenen und ineinander umwandelbaren Erscheinungen der Welt aus, die deswegen verschieden erscheinen und nach verschiedenen Graden der Bewußtheit denkend sind, weil die Bewegung eine verschieden geschwinde ist, wo-

mit auch der Grad der Bewußtheit von dieser Bewegung in einer jeden Bewegungserscheinung verschieden ist, und die deswegen sich ineinander umwandeln, weil die geschwinderen und langsameren Bewegungen ineinander übergehen, womit auch die Grade des Denkens ineinander übergehen; die Totalität der von ewig her sich denkenden Bewegung kann weder vermehrt noch vermindert werden, sondern bleibt, bei allem unaufhörlichen Übergange der Bewegungen und ihrer Grade des Denkens ineinander, in alle Ewigkeit unverändert die gleiche.

Wer all dieses hier Gesagte im tieferen Sinne sich kann lebendig vorüberwalten lassen; wer dies kann, ohne daß ihm dabei sein jetziges Dasein, ohne daß er sich selber zum Traume wird; wer sich als wirklich mit hineinzudenken vermag in die unendliche Wirklichkeit des ewig sich wandelnden, ewig Einen Daseins, sich selber denkend als das sich Wandelnde nach Daseinsform und Daseinsdenken und doch dabei als das Eine; wer das Herz hat zu dieser gewaltigen Wirklichkeit — welche reichen Füllen tun seinem Blicke sich auf, welch eine große, ungeheure Gegenwart des sich öffnenden Wirkens der Natur!

Der Natur! Mit diesem Allen denkt er nur erst die Natur, die relative Wirklichkeit der Dinge, aber aus dem großen Begriffe von der Relativität heraus, so gedacht wie wir hier gedacht haben ..... denn wer du auch seiest, der du der Wahrheit zustrebst, laß es dir gesagt sein, und auch du Mystiker, und du vor Allem, der du so leidenschaftlich die Wahrheit liebst und suchst, aber du wähnst, die Wissenschaft von der relativen Wirklichkeit überspringen zu können — nein, wir gebrauchen sie, und nach der ganzen erschöpfenden Begrifflichkeit, wir reichen nicht aus mit Phantasie und Gefühl:

Licht und Schärfe in Gedanken,
die Gefühle stark und warm,
zwischen beiden feste Schranken,
sonst bist krank du oder arm!

Keiner erfährt, was das Wesen des Denkens ist, der nicht zuerst erfährt, daß das Wesen des praktischen Denkens das Ge-

dachte der Einen Welt ist, — und wer nur dies erfahren könnte, der wäre immer noch nicht im Wesen, immer noch Fremdling sich selber und der Fernste mit dem, was ihm näher als das Nächste ist. Ob aber selbst Einer dieses Letzte ergriff, so kann er doch nimmer wahrhaft auch es halten ohne das Erste, und es wird ihm verloren sein in den vielen Stunden der Schwäche, und im Grunde niemals aufhören ihm ein Geheimnis zu bleiben.

Laßt alle es euch gesagt sein: keiner gelangt an das Ziel, kann nimmer fest und klar beharren im Siege und vollends in seiner ewigen Dignität sich denken, es sei denn, daß er vorher mit seiner Liebe nicht allein, sondern auch mit dem philosophischen Gedanken dieser Welt der Dinge würdig geworden sei und durchdrungen hätte die Wahrheit vom völligen Dingsein des Menschen unter den Dingen in der Einheit alles Dinglichen als des einheitlich Bewegten und Bewußten, — die ganze Größe, die ganze Schönheit und Herrlichkeit des Einen dieser ungeheuren und ewigen Lebensmetamorphose der Natur, als wäre sie die Wahrheit! In wem nicht dieser Gedanke glüht und leuchtet, der kommt nicht an das Ziel, wo die Wahrheit, die Einheit des absolut Wirklichen sich auftut. Es ist ein Ziel, es ist ein Weg dahin, — wir sind auf diesem Wege, der Fluß, auf dem wir fahren, ist breiter und breiter geworden; laßt uns nur fahren: er führt hinaus aufs Meer! Doch mit unsren Gedanken zu bleiben und zu sein, wo wir sind, und für jetzt also nur zu sagen, daß es vor allem gilt: mit der Relativität ganz und gar in der Richtigkeit zu sein und aus der menschlich dinglichen Enge hinausversetzt in die Einheit des Dinglichen. Das wissenschaftlich abstrakte Denken führt dahin. Es hebt zunächst die Täuschung von dem dinglich Vielen und Verschiedenen auf, das sich kausal zueinander verhalte, indem es alles für das Denken der Sinnenerfahrung gattungsmäßig und einzeldinglich Verschiedene als den einheitlichen Zusammenhang der Bewegung aufweist, den ewigen und unermeßlichen, der nicht Gattung ist sondern Einheit und als Einheit nicht Eines nach der Zahl, — und alsdann noch führt es hinaus über das Zweierlei von Denken und Dinglichem, hier ebenfalls die Täuschung eines Kausalverhältnisses zerstörend und damit ganz und gar den Blick frei machend auf die Einheit ohne jegliche Gegensätzlichkeit. Wie für den Geist das Eine des absolut Wirk-

lichen, so ist für die wissenschaftliche Abstraktion die Wahrheit des Einen relativ Wirklichen. Diese aber ist die Anfangsstufe, die darum zuerst muß gelehrt werden, daß alles Schlaglicht ruhe auf dem Einen so unschätzbaren, goldenen Gedanken; und da sie die Spur bildet zum vollströmenden Frieden und Glück und zur Völligkeit der Seele, so könnten wohl die Menschen nichts Besseres hören, und diese Wahrheit zu erlernen, müßte ihnen das Wünschenswerteste und Allersüßeste sein.

Ob überhaupt aber die vollkommene Einsicht in diese Wahrheit für das Ganze der Menschheit jemals sich wird durchsetzen lassen? — — — Nein. Die Menschheit kann viel lernen, und sie hat viel gelernt. Sie hat auch, als die allergrößte Wahrheit für Alle, gelernt, daß die Erde ein Stern sei und sich bewege gleich den übrigen Sternen, jedoch diese unsre Wahrheit ist für sie nicht lernbar. „Nicht für Alle sind alle Worte", sagen wir mit Pythagoras, und auch von diesem Worte. Es ist keine lehrbare Wahrheit für die Menschen des populären Denkens — nur die Menschen des wirklichen Denkens können von ihr überzeugt sein. Es gibt Einiges, worin Beweise Alle zu überzeugen vermögen, Andres, worin ihnen die Überzeugung beweist, und Drittes, wovon man sagen muß, daß darin allein wahrhaftes Denken entscheidet. Des Coppernicus und Galilei Behauptung (die wahrhaft Denkenden, auf dem Boden der Bewegungslehre, bedurften keiner besondren Beweise für sie) konnte Alle gelehrt werden, denn sie waren durch ihnen allen verständliche Beweise davon zu überzeugen. Solche Beweise gibt es für unsre Wahrheit nicht; obwohl es Beweise ebenfalls für sie gibt, Beweise, Erweise, sinnenmäßige Grunderfahrungen — wenn nicht an ihnen, woran wohl könnte das wahrhafte Denken erweckt und frei werden? das in jedem Falle solche Beweise hat. Aber seine Beweise sind eben nur für die, welche wir die wahrhaft Denkenden nennen, für die Andern sind sie zu fein; es sind keine so plump sinnenfälligen Beweise, daß sie Allen dafür gelten könnten. Und noch weniger liegt der Fall hier vor, daß die bloße Überzeugung der wahrhaft Denkenden den Übrigen etwas zu beweisen vermöchte — was gilt ihnen deren Überzeugung und deren Denken? Sie meinen, daß sie mit ihrer Empirie die Gedanken selber finden. Sie können das nicht, und auch, wie hier nun gezeigt worden, niemals zur vollkommenen Einheit des praktischen Verstandes, das ist: zum wahrhaften Monismus der Weltanschauung können sie nicht

gelangen. Wir haben auch schon genug gesehen, wie unendlich weit die gegenwärtig Lebenden davon entfernt sind: ihre Rede von ihrem Monismus täuscht nicht uns, die wir die Worte in das Etwas oder Nichts ihres Inhaltes zu übersetzen gewöhnt sind. Nicht wahr? sie täuscht uns nicht länger. Wir können weiter bei ihnen lesen, was man hunderttausendmal bei ihnen liest, dieselben Worte wie wir sie gebrauchen, und wissen doch nun, daß sie nicht denselben Sinn damit verbinden wie wir, daß sie gar nicht den Sinn dieser Worte damit verbinden. Liest man nicht hunderttausendmal, besonders bei ihren naturwissenschaftlichen Leuten, von der Einheit der Natur und davon, daß der Mensch keine Ausnahmeerscheinung in der Natur bilde — das sei etwas Selbstverständliches für naturwissenschaftlich denkende Menschen! Wie wenig selbstverständlich aber, vielmehr wie gänzlich unverständlich das in Wahrheit für die also sprechenden Menschen ist, die damit nur eine ganz leere Phrase sprechen und nichts weniger als naturwissenschaftlich denken, das gewahrt man auf der Stelle, sobald man nur erst gelernt hat, auf das zu passen, was sie vorbringen. Daß man dies besser könne, dazu ist wohl mit den bisherigen Ausführungen bereits Einiges beigetragen; wir haben uns immer und immer von neuem vor ihre Einheit hingestellt und betrachtet, wie sie denn eigentlich ausschaut, diese Einheit? Es war schon eine ganz erkleckliche Vielheit, die wir da ins Auge faßten — wie weit doch gleich waren wir im Zählen mit ihnen gekommen, als wir zuletzt zählten? und wieviel hat sich nun seitdem ergeben, was noch hinzugezählt sein muß? Denn wir tun es nicht anders, wir zählen nur Eines als Eines; und Vieles und Verschiedenes, das zählen wir nicht als Eines sondern, standhaft und fühllos in unsrem ungebändigten philosophischen Fanatismus, als Verschiedenes und Vieles. Und sie haben doch tatsächlich viel Verschiedenes, was unmöglich zu einer Einheit sich verbinden läßt — vieles schon im Dinglichen von aller Dinglichkeit Verschiedene, und davon gänzlich verschieden auch das Denken, und wiederum innerhalb dieses Denkens gar sehr viel Disparates, untereinander ganz Unvereinbares!

Richtig also, wie stand es denn eigentlich mit unsrer alten Rechnung? Wir hatten sie ihnen in kulanter Weise aufgemacht, nur dingliche Bewegung und Raum und Zeit und Kausalität angeschrieben, die wir aber freilich als Viererlei in Anrechnung bringen

mußten. Davon können wir nichts nachlassen, es ist das Viererlei ihrer Somatologie oder somatischen Phoronomie, welches auf keine Weise, wie sie sprechen, als ein Einerlei zu betrachten angeht. Dazu müssen wir denn nun ihr Psychologisches hinzuzählen, zuerst die von der somatischen doch ganz verschiedene psychische Kausalität, — oder sollen wir vorher noch jene andre, von diesen beiden wiederum verschiedene Kausalität rechnen, welche die Verbindung zwischen dem Somatischen und Psychischen besorgt? Es kommt aber auf die Reihenfolge nicht an sondern nur auf die Zahl, und wir halten also bei der Zwei. Und Drei zu Zwei gibt Fünf, — die Drei sind die Spezifikationen oder ihre Vermögen des Fühlens, Wollens, Wissens. Diese Drei sind aber Sechs, denn ihr Dreifaches der Vermögen des Fühlens, Wollens, Wissens ist ein zweimal Dreifaches, weil jedes dieser Vermögen — ob sie nun den Ausdruck Vermögen dafür gebrauchen oder dies nicht mehr tun: sie behandeln doch die Spezifikationen nach wie vor als gesonderte Vermögen — wieder geteilt wird in ein kausales und ein freies. Man wird nicht leugnen können, daß das illusorische Fußgestell der populären Psychologie besteht aus den drei gesonderten, je in sich selbst wiederum unzusammenhängend geteilten, also aus sechserlei Psychologiegegenständen, wozu also noch das Zweierlei der verbindenden psychischen Kausalität (zwischen den Sechsen untereinander) und der Kausalität zwischen Psychischem und Somatischem tritt, und zu dem Allen noch das Gedächtnis, das ebenfalls noch durchweg als besonderes Seelenvermögen behandelt wird — so behandelt wird selbst von den wenigen Gerechten, die da in der Tat bereits leugnen, daß es ein besonderes Seelenvermögen sei; denn sie stehen damit noch sehr im Anfange der wahren Gerechtigkeit — also im Ganzen Neunerlei. Dieses Neunerlei ihrer Psychologie und das Viererlei ihrer Somatologie zusammen können wir nicht billiger lassen denn als Dreizehnerlei, was nicht dasselbe ist wie Einerlei. Dreizehn ist nicht Eins, das ist so gewiß als wahr, und an Zahlen ist nichts zu mildern; und von diesen Dreizehn müssen Zwölf sterben! — Es waren dabei übrigens noch nicht einmal die Dinge als etwas Besonderes mitberücksichtigt, da wir ihnen die dingliche Bewegung nur als Eines angerechnet haben, während sie doch für gewöhnlich Ding und Bewegung gar deftig als Zweierlei rechnen; und von unsrem jetzt gewonnenen Standpunkte der wirklich vollkommenen Einheit des Somatischen und Psychi-

schen aus müßten wir ihnen eigentlich noch besonders ankreiden, was sie da machen und wodurch sie zu den besonderen Dingen kommen: sie kommen nämlich dazu, indem sie die mit Vorstellungen im Wissen verbundenen Sensationen — das und nichts andres ja sind die Dinge — isolieren und das solcherart Isolierte dem Übrigen des praktischen Verstandes, dem Wollen und der Sensation und dem Wissen, soweit Sensation und Wissen als gesonderte Bewußtseinsformen in uns gedacht werden (also abgerechnet das, was von unsrer Sensation und von unsrem Wissen in der Verbindung das gedachte Dingliche ergibt) gegenüberstellen. Und damit gewinnen wir denn zu ihrem zweimaligen Zerreißen des Einen und einheitlichen praktischen Verstandes, zuerst in die drei Vermögen des Fühlens, Wollens, Wissens, und sodann dieser Vermögen in Kausalität und Freiheit, — zu diesem ihrem Zerreißen des praktischen Verstandes nach Regelmäßigkeit gewinnen wir damit noch eines nach Unregelmäßigkeit hinzu, nämlich dieses Ausreißen der mit Sensation verbundenen Vorstellung, sie reißen es heraus aus dem Ganzen des praktischen Denkens. Indem sie es entgegenstellen dem Übrigen des praktischen Verstandes, ergibt sich ihr Zweierlei von materiellem Ding und immateriellem Denken, welches Zweierlei in der Wechselwirkung ihnen Allen ohne Unterschied, wie ich gezeigt habe, das Noli me tangere bleibt. Genug sie zerreißen das Eine auf alle Weise und machen Etwas davon passivisch und Andres aktivisch, weil sie nicht Alles als das Eine der Aktivität des Dinglichen, der Bewegung oder Kausalität nach ihrer einheitlichen Notwendigkeit erkennen. Nur das Eine der Bewegung oder der Kausalität ist das Wahre, ohne jeglichen Widerspruch wirklich Denkbare; sie aber denken Vielerlei, womit sie dem Kausalgesetze schlecht Rechnung tragen, wie unsre Rechnung ergibt, vielmehr ihm gröblich widersprechen und nach wie vor behaupten, was nicht anders denn Mirakel genannt werden kann. Ich habe es gesagt und habe es gezeigt, und muß dabei bleiben, es zu sagen, daß auch das moderne und wissenschaftliche Volk die Eine kausale Notwendigkeit nichts weniger als durchaus angenommen hat; nur Einiges davon wird bei ihm angetroffen. Ich habe gesagt, in der mittelalterlichen Scholastik sei die ganze Kausalität aus der Welt gestohlen worden, — nun, wenn man mit mir versteht, welche Bewandtnis es mit der Scholastik hat, und daß sie nicht

etwa mit jenen Zeiten dahingegangen sei, wird man wohl auch verstehen, welche Bewandtnis es mit diesem Diebstahle, mit der gestohlenen Kausalität hat, wovon uns wahrlich noch nicht Alles zurückgebracht worden ist, und wir können nicht warten, bis Jene es uns wiederbringen; wir wollen uns den Rest selber holen. Wir brauchen nötig die ganze Kausalität, denn wir haben nötig, die ganze Welt als Einheit zu denken, können nichts denken wie das Eine, sobald wir wahrhaft denken — das Denken duldet kein Vielerlei, muß simplifizieren und simplifizieren, bis es endlich Alles ins Eine bekommen hat; auch dies ist uns zugänglich geworden, weswegen es so muß, ebenso wie das Andre, wodurch es so kann. Wir können die ganze Welt als Einheit denken, sobald wir wirklich konsequent der Abstraktion von der Einen Kausalität oder Bewegung folgen, die uns alles Dasjenige wieder einheitlich verbindet, was für unser nicht abstraktes Denken in der Tat als getrennt im Bewußtsein aufgefaßt wird. Sie aber, nicht der Abstraktion folgend, verwechseln überall die Tatsache des im Bewußtsein gesonderten Innewerdens mit realer Getrenntheit, und darum zerreißen sie die äußerliche Einheit des Dinglichen, weil die sinnliche Auffassung ihnen Vieles und Verschiedenes zeigt, und ebenso zerreißen sie die innerliche Einheit des Denkens, infolge des Spezifiziertseins in Fühlen, Wissen, Wollen, und weil wir mit dem Einen gebunden, mit dem Andern frei uns innerlich empfinden; sie isolieren das Dingliche sowohl wie das Bewußtsein. Beides in sich selbst und Eins vom Andern, und bringen so Spaltung in die Einheit. Für sie ist nicht der Rat des Herakleitos: „Verbinde Ganzes und Nichtganzes, Zusammentretendes und Auseinandertretendes, Zusammenstimmiges und Mißstimmiges, so wird aus Allem Eins und aus Einem Alles". Wie aber zum Einen zu verbinden ist, so daß weder innerhalb des Dinglichen noch innerhalb des Bewußtseins isoliert wird noch auch Dingliches und Bewußtsein voneinander, das habe ich gewiesen Denen, die das Eine zu denken imstande sind — und niemals vielleicht bisher ist von ihnen so deutlich verstanden und gefühlt worden das große Wort jenes Herakleitos: „Dasselbe ist das Lebende und das Tote, das Wachende und das Schlafende, das Junge und das Alte." Ich habe das Wiederverbinden zur Einheit im Denken und das Eine des Denkens gewiesen. Nur die vom Denken des Vielen und Verschiedenen Grund-

verwirrten werden nicht begreifen, daß dies wirklich Eines ist, — wer das Viele und Verschiedene anstatt des Einen denkt, der ist verwirrt. Wir sind nicht verwirrt, können gar nicht verwirrt sein, denn Eines im Denken verwirrt nicht, und wir denken nur dieses Eine der im Innerlichen ihrer selbst bewußten Bewegung oder Kausalität.

Es denken nicht die gegenwärtig lebenden Volksindividuen wahrhaft einheitlich die Gedanken des praktischen Verstandes, es werden niemals in Zukunft lebende so denken. Unmöglich für immer, daß sie den Widerspruch in ihren Gedanken und den unversöhnlichen Dualismus und Pluralismus, für den es keine andre Vereinigung gibt wie ganz allein nur die in gesprochenen Worten, unmöglich, daß sie diesen Widerspruch, der in ihrem Denken natürlich konstitutionell ist, überwinden. Sie würden damit ihr Denken überwinden und aufgeben. Sie können hinaufkommen bis zur letzten abstrakten Wahrheit des praktischen Verstandes, und denken damit doch nicht wahrhaft die Einheitlichkeit der Welt, wie sie gedacht werden muß, sondern denken ganz Andres dabei — dort oben auf der Höhe fällt erst die Entscheidung für das Denken. Gerade von dieser Höhe der letzten Abstraktion des praktischen Verstandes geht es hinunter einerseits in das geistige Denken, andrerseits in das abergläubische Volksdenken, — gleichwie es mit den Alpen ist, insofern sie die Wasserscheide bilden, von welcher die Wässer Europas nach Süden oder nach Norden fließen. Diese Abstraktion ist bei den Volksindividuen von Anfang an anders gerichtet wie bei den Geistigen, sie ist anders beschaffen wie bei diesen. Denn zu ihrer Vollkommenheit gehört noch, zur Einheit des Dinglichen hinzu, auch die Relativität und Negativität. Die Einheit des Dinglichen bekommt ihren großen Sinn erst durch den Hinzutritt des Gedankens von der Relativität und Negativität des Dinglichen, und damit erst wird sie, als letzte Wahrheit unsres praktischen Verstandes, das Erste der ganzen Wahrheit des Denkens, wird also nur ungeteilt mit der ganzen Wahrheit des Denkens, mit dem vollends zu Ende gedachten Denken angetroffen; und wie man wohl von den Tugenden sagen mag, daß wer eine wirklich besitzt, alle besitzt, so gilt es auch von den Wahrheiten, denn alle Tugenden sind nur Eine Tugend und alle Wahrheiten sind Eine Wahrheit. Und genug hier: dieses Wahrhafte von der Einen Dinglichkeit, deren Relativität und Negativität wie ein weggezogener Vorhang das

absolut Positive vor uns enthüllt, ist nur ergreifbar in der Philosophie, in der Kunst, in der Liebe, oder, was dasselbe ist, es ist ein Denken nur der Geistigen, welches das Volk wohl muß bleiben lassen; und was ich oben gesagt habe: es sei die Einheit des absolut Wirklichen nicht anders zu erfassen als auf Grund der gedachten Einheit des relativ Wirklichen, das muß, aus tiefliegenden Gründen, nun auch umgekehrt und gesagt werden: denen nicht das Denken der absoluten Einheit eignet, die kommen auch niemals ganz vollständig in das Gedachte der relativen Wahrheit von der Abstraktion. Mag dies bejammernswert erscheinen, doch gilt zu erkennen, daß es so Bedingung ist in der Menschheit, und die Lehre von den Geistigen und vom Volke wird hinsichtlich der letzten Abstraktion diesen Unterschied des Denkens in den beiden Typen der Denkenden nach seiner wesentlichen, schweren Wichtigkeit hervorzukehren haben; was davon bisher gesagt worden ist, das komme als Eines zum Andern und wird unvergessen bleiben, wenn wir dahin sind, wo wir ihnen *die ganze, die große Rechnung* werden aufmachen können. Die Lehre von den Geistigen und vom Volke hat es mit den Gedanken über Alles zu tun, *mit den beiderlei Gedanken über Alles*, stets sowohl die beiderlei Gedanken selbst wie auch überall ihr Verhältnis zueinander ins hellste Licht setzend, damit alles vollkommen unterschiedlich werde, und um jegliches Wahre von allem ähnlich Klingenden im populären Denken loszulösen für alle Dauer, — nicht zuletzt in solchen Fällen, wo zweierlei tatsächlich vollkommen disparate Denkinhalte bezeichnet werden mit einem und dem gleichen Wortausdrucke, wie hier mit dem Worte *Einheitlichkeit der Welt*, wovon wir noch besser sehen werden, wie so grundverschieden Geistige und Volk davon denken; denn nachdem wir nur erst gesehen haben, daß das Volk dabei nicht Einheit sondern Vielheit denkt, werden wir auch noch sehen, daß es nicht das relativ Wirkliche denkt sondern das analogisch Unwirkliche des Aberglaubens. Diese Fälle sind häufig, ja durchweg ist es so im Allerwichtigsten: daß nur ein einziges Wort existiert für einen geistigen Begriff und für den diesem geistigen Begriffe analogischen des Volksdenkens, für das Heilige und für das Gemeine; es liegt in dieser Homonymie eines der größten Hindernisse der Wahrheit, welches hinwegzuräumen zu unsren künftigen Hauptaufgaben gehören wird.

Daß es übrigens hinsichtlich der Abstraktion nicht richtig ist im populären Denken, das wissen wir schon. Wir wissen schon, daß die Menge nicht im eigentlichen Sinne Fassungskraft dafür besitzt. Von den Abstraktionen denkt sie nur diejenigen, die schon durch ausreichende wissenschaftliche Empirie belegt sind, die aber auch, nachdem sie hindurchgebracht wurden, nicht eigentlich von ihnen gedacht werden, weil nicht als Gedanken sondern nur in ihrer praktischen Anwendung, und weil nicht im zusammenhängenden Systeme der Gedanken, und die noch obendrein auf der Stelle im Dienste des Aberglaubens mißbraucht sich finden: sie werden, in völliger Verkennung ihrer relativen und praktischen Bedeutung, zu absoluten Gedanken gestempelt. Und vor allem wollen wir uns hier daran erinnern: daß diese Abstraktionen niemals im Volke selbst heraufgebracht werden, sondern eben nur von ihm angewandt werden, heraufgebracht aber von den geistigen Männern, von den Denkern, wie wir dies alles betrachtet haben. Die Denker allein sind auch die eigentlichen Denker der relativen Wirklichkeit, die originalen Erfahrer derselben — weil in ihnen die Erfahrung des Ganzen und ein Jegliches im Zusammenhange mit dem Ganzen gedacht wird. In ihnen ist die Urerinnerung der Bewegungsabstraktion unverdunkelt lebendig, — weswegen Platon in seiner Dichtung schreibt, daß nur ihre Seele befiedert werde: „denn sie ist immer mit der Erinnerung so viel möglich bei jenen Dingen, bei denen Gott sich befindend ebendeshalb göttlich ist. Solcher Erinnerung also sich recht gebrauchend, mit vollkommener Weihung immer geweiht, kann ein Mann allein wahrhaft vollkommen werden." Die Denker erkennen die Abstraktion als das Grunddenken, worin wir mit unsrem Sinnendenken befestigt sind, und steigen auf von diesem zu jenem, und solcherart der Abstraktion gebrauchend, bringen sie der Wissenschaft zu, was diese gebraucht. Die Abstraktion ist Praxis, ist Erfahrung, aus dem allertiefsten Grunde der Existenz sich offenbarend in den echten Denkern der abstrakten Idee, in den Idealisten, die in Wahrheit die Praktiker der Erfahrung im Großen sind, mit den Abstraktionen die Menschheit inspirierend, während die Realisten und Empiriker ihr nur im Einzelnen und Kleinen Dienste leisten.

Das ist es, was das Volk mit seinem Denken niemals begreift: den Wert der abstrakten Idee für die Praxis unsrer Erfahrung,

und daß die Idee die wahre Erfahrung ist, von der wir alle leben. Hier ist der Punkt des ewigen Zusammenstoßes zwischen den Vertretern der reinen Erfahrungswissenschaft, die zu dieser gelangen durch ihr Leben in der abstrakten Idee und in der Geistigkeit — und jenen Andern, die davon nichts haben; hier offenbart sich in Hinsicht auf die Wissenschaft jenes große Mißverhältnis und jene ungeheure Gegensätzlichkeit, wovon uns das eine und das andere Äußerstdeutliche bezeichnet ist mit den Namen Spinoza und Kant. Was durch Spinoza einerseits und durch Kant andrerseits in der allergrößten Vollkommenheit und Energie repräsentiert wird — die beiden grundverschiedenen Prinzipien des Denkens sind es, durch welche die Menschen gespalten sind und untereinander im Kampfe. Übrigens waren es förmlich Spinoza und Kant selber, die in denjenigen beiden berühmten Männern, von denen im Punkte der Wissenschaft der erste am meisten dem Spinoza, der andere am meisten dem Kant kongenial dachte, — es waren förmlich Spinoza und Kant selber, die in Goethe und Schiller auf eine für uns lehrreiche und exemplarische Weise zusammengestoßen sind. Das wollen wir hier nicht unerwähnt lassen, — schon nicht, weil wir es für einen späteren Zusammenhang werden gebrauchen können. Schiller, der geborene und gelernte Kantianer und so voll und rund Unus ex illis, wie nur irgend einer gelebt hat, schrieb: „Wie kann jemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemessen sein sollte? Denn darin besteht eben das Eigentümliche der letzteren, daß ihr niemals eine Erfahrung kongruieren könne," und sagte zu Goethe, nachdem ihm dieser mit aller Eindringlichkeit seine Metamorphose der Pflanzen vorgetragen hatte: „Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee", worauf Goethe, der Spinozist, erwiderte: „Das kann mir sehr lieb sein, daß ich Ideen habe, ohne es zu wissen, und sie sogar mit Augen sehe!" Darin liegt, in scharfer Abweisung des populären Unverständnisses, die vollkommene Anerkennung der Idee als Erfahrung, — und nebenbei bemerkt ist damit der prinzipielle Gegensatz zwischen Goethes und Schillers Naturen deutlich bezeichnet, der immer, in all ihrem wirklichen Miteinander, als ein Täuschungsmiteinander bestand, tatsächlich als Unverhältnis und mehr oder weniger hervortretendes Mißverhältnis auf dem Grunde sich geäußert hat und eine wahre Freundschaft der Herzen zwischen ihnen nicht zuließ: es war nur losgelöst theoretisches Interesse im Spiele, Blut und Glut war in dieser Freundschaft

niemals, die vielmehr von allen großen und bedeutenden Freundschaften vielleicht die kälteste genannt werden müßte. —

Die idealistischen Denker suchen nichts vor, nichts hinter, nichts über der Erfahrung, ihre Abstraktionen haben nichts zum Gegenstande und nichts zum Erfolge als Erfahrung — einerlei ob dies anerkannt wird oder nicht von denen, die nur die sinnenmäßige Erfahrung als Erfahrung betrachten, und, weil sie nur von dieser wissen, meinen, es gebe keine andre. Unsre Männer der Erfahrung verkennen noch immer gründlich das Wesen der abstrakten Idee und stellen sich vor, daß man damit wie mit Fangstricken hinter der Erfahrung herlaufen wolle; sie können und können nicht auseinanderhalten die Wissenschaft durch Anwendung der Abstraktion auf unsre Sinnenerfahrung von einer Wissenschaft d u r c h Sinnenerfahrung, sie verkennen gänzlich den abstrakten Charakter der Wissenschaft und verstehen bis auf den heutigen Tag nicht das geringste von dem eigentlichen Woher ihrer Erfahrung und Praxis — man sieht, es handelt sich bei ihnen nicht allein um Amnesie in Hinsicht auf das abstrakte Denken sondern auch in Hinsicht auf den Hergang bei ihrer eignen Praxis. Sie sollen erst wieder lernen das, was ich den objektiven Menschenverstand genannt habe, das Überindividuelle, das Generelle, das Geschichtliche der Abstraktion zu verstehen, die Ausdruck aller möglichen sinnlich empirischen Wahrheiten und die das Führende der Menschheit ist, und dies werden sie lernen, — das übermenschengeschichtlich Universale hingegen dieses abstrakten Denkens werden sie auf vollkommene Weise ewig nicht einsehen. Und wie es sei, so bleibt, was wir sagten: es ist bei ihnen nicht in der Ordnung hinsichtlich der Abstraktion, und darum auch niemals hinsichtlich der ganz reinen Wissenschaft von der Bewegungslehre, hinsichtlich der relativen Wahrheit, mit der sie sich immer, wo es an's Letzte soll, in den absoluten Unsinn begeben; sie können so wenig frei werden vom Aberglauben wie es dem Steine möglich ist, aus der Anziehungskraft der Erde zu entkommen, und ich habe angedeutet, daß der prinzipielle Unterschied ihrer Weltauffassung von der richtigen beruhe auf dem Gleichen, wodurch die Volksindividuen und die Geistigen als zweierlei Typen der Denkenden von einander geschieden sind.

Doch müssen wir für jetzt dieses Alles stehen und liegen lassen und zurückkommen auf unser Resultat von der Natur und

Bedeutung des praktischen Verstandes, dem wir mit dem zuletzt über das Vorhandensein desselben Ausgeführten seinen Abschluß gegeben haben — nur kam das ein wenig früh und urplötzlich über uns hereingefallen, als wir mit dem über das Wissen mitten im Letzten standen, und auch noch ein paar andre Punkte waren zurück, von denen noch zu sagen bleibt. Jedoch mit all diesem öffnet es sich auf das Kommende hin, auf solche Hauptgegenstände, die erst bei den nächsten Fakultäten zu behandeln sind, so daß denn doch wohl an der ganz richtigen Stelle, als wir mit unsrer Psychologie so weit waren, Jenes von der universellen Pneumatologie, die der Psychologie Fundament bildet, hervorkam. Indem uns nun sowohl das Vorhandensein des Denkens, als die Innerlichkeit der Bewegung, allgemein begreiflich wie auch im Besonderen unser Denken, unser praktischer Verstand als das Innerliche unsrer bewegt dinglichen Existenz und als das Prinzip ihrer Bewegung und der Erhaltung ihrer Bewegung entwickelt, und von seinem Fühlen, Wissen, Wollen, von jedem aufgezeigt ward, was denn eigentlich in ihm, nämlich von der Bewegung, gedacht wird: ist damit, zum ersten Male überhaupt, die vollkommene Erklärung des Bewußtseins gegeben. Nun ist Wissenschaft der Psychologie vorhanden, die mit unsren drei Grundfragen nach dem Vorhandensein des Denkens, nach der Natur und Bedeutung unsres dreifach spezifiziert einheitlichen Verstandes und nach dem, was den Inhalt des Denkens in jeder besonderen Spezifikation ausmacht, und mit der Beantwortung oder Nichtbeantwortung dieser Fragen steht oder fällt. Sie steht aber nun — sie wird stehen: dies ist die Geburt der Psychologie, die von jetzt an in der Richtung der Wahrheit voranschreiten wird; wir haben denn nun Psychologie, die bei rechtem, noch fast ungeahntem Gebrauche, für das Leben nützlich sein wird gleich der Somatologie, so wie die Unwissenheit und Verwirrtheit in Beidem schädlich ist. Nun wird das Denken, das bisher ein Mirakel gewesen, in das Wirkliche und zum allerersten Male in das uns mögliche Untersuchungsfeld gebracht, und die Psychologie findet sich, aus der bisherigen Abgerissenheit ihrer Aussagen, und aus ihrem völligen In der Luft Hängen in das Feste und ganz Bestimmte des denkbar Gewußten gebracht, welches allein Wissenschaft genannt werden darf, und durch sie nun wird die Somatologie oder wenn man will die Wissenschaft von dem Einen, womit auch die Somatologie zu tun hat, erst vollendet,

indem sie dem einzigen Gegenstande der Wissenschaft, dem dinglich Bewegten, in uns, in unsrem Denken auf den Grund geht; und mit der Somatologie auf dem gleichen, Einen Fundamentalsatze von der Bewegung ruhend, gewinnt die Psychologie mit jener die gleiche Gediegenheit, Einfachheit, Sicherheit, Genauigkeit, Anschaulichkeit, Durchsichtigkeit. Das Grundgesetz von der Bewegung ist das einzige und einzig mögliche Erklärungsprinzip, woran das Interesse eines jeden Denkenden einzig haften kann; und auch die Natur und Bedeutung des praktischen Verstandes mußte sich ergeben, sobald wir nur entschlossen waren und blieben, an das Prinzip ausschließlich und mit durchgreifender Konsequenz uns zu halten und redlicherweise alles Dasjenige beiseite zu setzen, was von der populären Psychologie als Gedanke über das Bewußtsein geboten wird, ohne doch irgend denkbar zu sein, ohne Andres zu sein als die Verkehrtheit, voller Widerspruch in sich selbst und voller Widerspruch gegen die Wahrheit von der Somatologie — mit diesem Letzten ganz allein schon wäre über ihre Unwahrheit entschieden, denn es bleibt und muß ewig bleiben bei Spinozas: Veritas veritati non repugnat! und alle Wahrheiten müssen sich simplifizieren lassen auf die Einheit des Wahren. Es ist ein unentrinnbares Dilemma, das ich vorlege: entweder ihr bekennt euch mit dieser denkbaren Psychologie hier zur Einen Wahrheit des Grundgesetzes von der Bewegung oder der Kausalität — oder ihr bleibt bei eurer Mirakelpsychologie und damit beim Widerspruche gegen das Grundgesetz. Mirakelpsychologie habt ihr: denn das Denken in den Tieren anfangen lassen, heißt ein gewaltiges Mirakel annehmen, und neben der somatischen Kausalität noch eine zweite psychische Kausalität konstatieren, auch wenn man gar nicht beide in wechselseitigen Zusammenhang will gesetzt wissen (wie die allermodernste sogenannt psychophysische Experimenterscholastik, deren Wilhelm Wundt geradezu prinzipiell das „Parallelgehen zweier nebeneinander bestehender, aber vermöge der Unvereinbarkeit ihrer Glieder niemals direkt ineinander eingreifender Kausalreihen“ ausspricht), das heißt wiederum ein gewaltiges Mirakel, also zwei Hauptmirakel annehmen, ungerechnet die zahllosen Untermirakel; und das heißt das Eine verdoppeln in der Fiktion, und mit dem fingierten Andern Widerspruch treiben gegen das wirklich Eine, und Wunder und Widerspruch Denken ist gleichbedeutend mit Undenkbares Denken oder

Nichtdenken, ist aber noch Andres wie negativ Nichtdenken des Wirklichen, weil es positives Denken des Unwirklichen, als wäre es wirklich, Verkehrtheit oder Aberglaube ist, und Aberglaube ist Lebenhemmendes und Lebenzerstörendes Denken. Sie machen sich's nur nicht klar, noch einmal: sie machen sich's nur nicht klar, wieviel schreckliches, wie ihr schrecklichstes und ihr meistes Unglück gar nichts andres ist wie die Folge ihres dualistischen Denkens, ihrer naturnotwendigen und ihrer freien Kausalität — haben sie nicht psychologisch ein förmliches Doppelsehen gleich dem Betrunkenen? der mit seinen Augen die Laterne doppelt sieht und, indem er ihr Scheinbild zu vermeiden sich müht, schlägt ihm der schwere Kopf um so wuchtiger gegen die wirkliche, und was er trunken gesündigt, muß er nüchtern büßen. Geduld, Ausdauer! wir kommen auch dahin, wo wir uns die ganze ungeheure, unmittelbar praktische Gefahr dieser ihrer Psychologie sehr grellklar machen werden; hier war es genug, wenn wir uns nur über ihre Unwahrheit und über die Grundlagen der wahren Psychologie einig wurden. Die nun in der Gefahr drin sind, von denen läßt sich doch keiner retten — vielleicht aber daß mit dem Gesagten schon Einiges geschafft ward, so daß von den Kommenden weniger hineingeraten! Wir haben getan, was wir vermochten — soweit dies möglich ist, ohne daß noch die unmittelbar praktische Seite berührt ward — wir haben getan, was wir vermochten, der Psychologie den neuen Lebenshauch einzublasen und Alle, die nur erweckbar sind, zur Wahrheit anzufrischen und sie hinwegzuschrecken von jener populären Psychologie des Widerspruches, von jener Mirakelpsychologie, von jener Religionspsychologie, die eine Seele kennt, womit der Mensch in der Welt frei herumgöttere, ein kleiner Gott in der Art ihres großen Gottes. Sie haben nun nicht länger die Naivetät des Widerspruchdenkens und Mirakeldenkens als eines wirklichen Denkens für sich, da ihnen nun der Widerspruch und die Mirakelei deutlich und scharf beleuchtet vor Augen geführt ward. Es ist nicht allein das Richtige hervorgetreten, welches bisher durch die Verkehrtheit war verdeckt geblieben, sondern wir haben auch diese selbst auf ihrem eignen Grund und Boden geschlagen und ihr alle ihre Scheinbarkeit ausgezogen und alsdann sie in ihrer ganzen Nacktheit und Nichtigkeit der Wahrheit gegenübergestellt, haben Beides nebeneinander in einem Spiegel zum Erschauen ihres Unterschiedes sichtbar gemacht, — nun

kann, wer kann, das Tote zu dem Toten werfen, und das Lebendige ergreifen.

Wir haben, — das war's, worüber die Rede uns abgebrochen ward durch jene andre, uns zwingende Rede — in schärfster Gegensatzbezeichnung zur Wahrheit des intellektiven Denkens oder Wissens, die populäre Meinung über das Wissen bloß gestellt, an deren heimlichem Schaden doch alle Denkenden von besserer Art verzweifeln müssen; wohl kein Einziger unter ihnen, der nicht in gewissen Stunden, im Geheimen des Geständnisses vor sich selbst, das Verworrene, Trügerische und Leere der Rede vom freien Erkennen empfunden hätte, die breit vor aller Möglichkeit steht, irgend etwas von dem wirklichen Inhalte des Wissens zu gewahren. Ihre Voraussetzung beim Wissen, es sei freies Erkennen und Dingbegreiferei, ist so viel wert, als wollte man zur Grundlage der Untersuchungen über das Wasser voraussetzen, daß es trocken sei. Das Wasser ist aber naß, das Naßsein gehört vor Allem zum einzig richtigen Begriff vom Wasser. Gar nicht so sehr darin liegt das Unsinnige, daß Einige von ihnen sagen: es gäbe objektive Erkenntnis von Dingen, Andere: nein, es gäbe subjektive Erkenntnis von Dingen — sondern, daß sie überhaupt von Erkenntnis der Dinge sprechen, und daß sie gar nicht fragen, ob denn Wissen auch wirklich Erkenntnis von Dingen und nicht vielleicht etwas gänzlich Andres sei. Das ist vollkommen scholastische Manier, sich gar nicht darum zu kümmern, ob man denn auch das Wirkliche und Tatsächliche vor sich habe, sondern auf Grund einer Voraussetzung, die Alle glauben und als selbstverständlich gültig annehmen, wird betäubend losspekuliert, urteilen sie, schlußfolgern sie, und vor allem disputieren sie, wozu natürlicherweise Opponenten gehören, — ihnen aber nicht Opponenten, die das D a ß in Zweifel ziehen, sondern Parteien, davon die eine es als So und die andre als So behauptet, und die um das gar nicht Vorhandene gegeneinander beißen: von radikalen Leugnern der Voraussetzung gibt es keine Partei, sie steht als Glaubensdogma fest, daran rüttelt keiner. Mit solchem Glauben an das Wissen als freie Erkenntnis von Dingen, womit etwas Undingliches, was auf keine Weise in der Welt der Dinge begreiflich erscheint, in das menschliche Ding hineingelegt wird, mit solchem Glauben an die Natur des Wissens steht man noch gänzlich außerhalb der Frage nach dem wirklichen Inhalte des Wissens, es ist gar kein Bedürfnis nach Aufklärung darüber vorhanden und kann

auch nicht in die Höhe kommen auf dem Boden eines solchen Glaubens; der Begriff des Wissens ist zugrunde gerichtet. Der Zustand des wissenschaftlichen Denkens kann nicht ärger in der Wurzel verdorben sein als indem die Wurzel auf das Ärgste verdorben ist, da man für den Begriff des Wissens einen so leeren Alfanz und vollkommene Fälschung ausgibt.

Was Jene in dem Wissen suchen und natürlich nicht finden, was sie g l a u b e n , obwohl sie es mit dem vernünftigen Denken nicht erfassen können, das verwerfen wir völlig, und setzen hier wie überall an Stelle ihrer Verworrenheit und Nullität das Wirkliche, fangen an, nüchterner über das Denken des Menschen zu denken und hören wirklich auf, den Menschen als unnatürliches Ding zu betrachten. Bei uns ist das menschliche Denken nicht unbegreifliche, undingliche Unwelt, sondern gehört zur menschlich dinglichen Existenz hinzu, und ist damit Welt und so begreiflich wie uns überhaupt Welt begreiflich ist, und wir sind auch unverlegen, auf die Frage, was denn eigentlich das Wissen sei, eine präzise Antwort zu erteilen. Wir brauchen uns nicht, da wir keineswegs, was in der Natur Eines ist, in Zweierlei auseinandergerissen haben, wir brauchen uns nicht die Köpfe zu zerängsten, wie das Zweierlei so harmonisch zueinanderkomme; brauchen uns auch nicht zu winden mit der Beschränktheit unsrer objektiven Erkenntnis gegenüber jener unbeschränkten objektiven Erkenntnis eines Andern, die sich zu unsrer menschlichen Erkenntnis so verhält wie sich zur Sterblichkeit aller Menschen die Unsterblichkeit des Ewigen Juden verhält! Und erst recht mit der subjektiven Erkenntnis braucht sich nun niemand weiter zu quälen, welchem Worte, wie ich auseinandergesetzt habe, überhaupt gar kein Sinn und nicht einmal der Unsinn der objektiven Erkenntnis untergelegt werden kann. Nein, mit keiner menschlichen Sprache, soweit sie sich an irgend welchen Inhalt bindet, läßt sich anderes vom Wissen aussagen als entweder dieses Verkehrte, daß es objektive Erkenntnis, nämlich Abbild von der Beschaffenheit der Dinge sei, die als reale Entsprechungen unsrer Gedanken außerhalb derselben existierten — oder dieses unser Richtiges, daß es lediglich praktisch, ein Teil unsres innerlich bewußten Zustandes von der Bewegung unsrer Dinglichkeit sei, zum Behufe unsrer Lebensfürsorge, womit wir nur in Beziehung auf uns, also nur das Unsrige wissen, nämlich Ursachlichkeit in Beziehung auf unsre dingliche Existenz, — ein Wissen, das wir

haben, sofern wir durch Bewegung unsrer Dinglichkeit ein Fühlen haben und dadurch ein Wollen erlangen können. Denn dies alles Drei müssen wir haben: Fühlen, Wollen, Wissen ist, wie wir fanden, das notwendigerweise dreifach Spezifizierte des praktischen Verstandes in seinem ganz und gar einheitlichen Bewußtsein für sein Eines Geschäft der Lebensfürsorge, wovon das Wissen im Kopfe nichts gesondert an sich ist, nicht gleich der Minerva der Mythologie, die als selbständige Göttin dem Haupte Jupiters entsteigt; sondern das Wissen ist, eben weil es Wissen in unsrem Kopfe ist, unselbständig, ist etwas nur im Zusammenhange mit den übrigen Spezifikationen, mit denen auch das Wissen in uns gedacht werden muß, damit wir die Dinge sein können, die wir sind, und die wir ohne das Wissen nicht sein könnten. Die Welt der Dinge ist einheitlich, nichts als Dinge sind drin, und wir, die wir ebenfalls drin sind, sind ebenfalls Dinge, mitsamt unsrem Wissen. Auch mit unsrem Wissen kann es sich um nichts Andres als lediglich um unser Dingsein handeln, und ihm kann keine andre als praktische Bedeutung zukommen.

Es verbietet sich von selber, daß man den Glauben an die freie Weltbegreiferei, von deren Natur sich die Vernunft keine Rechenschaft geben kann, in Konkurrenz setze mit dieser Erklärung vom Wissen, vielmehr hat ihr gegenüber jene Glaubensrede mit dem ganzen, an sie sich anschließenden scholastisch dialektischen Treiben, ohne weiteres abzutreten. Die freie objektive Erkenntnis mit ihrer Übereinstimmung des Erkennens und der erkannten dinglichen Objekte ist keine Aussage über das Wirkliche des Wissens, kann nicht das Wirkliche des Wissens sein, denn was wirklich sein soll, muß doch möglich sein, — ich habe aber gezeigt, daß Wissen von solcher Art unmöglich ist, und daß es keine Übereinstimmung des Wissens mit den gewußten Dingen geben kann, sondern immer nur Einstimmigkeit unsres Denkens mit sich selbst, d. i. Übereinstimmung unsres Wissens mit unsrem Fühlen, und wo es zuhöchst kommt, auch mit unsrem Wollen in der Welt der Dinge. Die subjektive Erkenntnis aber gar sagt noch weniger etwas aus vom Wissen. Es ist ja auch von vornherein unmöglich, auf Grund der populären Vermögenspsychologie, die nichts weiß von dem dreifach spezifiziert Einen der Innerlichkeit unsres Dingseins, und zwar seiner Bewegung, die nichts davon weiß, daß unser Denken als Fühlen, Wollen, Wissen, das einheitliche Prinzip unsrer Bewegung ist

— dabei bleibt es vollkommen unmöglich, auch nur die Frage nach dem Wissen richtig zu erheben; was kann bei solcher Ahnungslosigkeit über Natur und Bedeutung des ganzen Denkens, wie sie in Kant sich findet, dem nirgendwo das Einheitsganze nach seiner Lebendigkeit in sich selbst, dem überall jeder Einzelgegenstand wie festgefroren erscheint, und so denn auch das Wissen — was kann da herauskommen als derartiger Schwatz und Fratz von der subjektiven Erkenntnis? Das steht auf der äußersten Grenze des Gegensatzes zur Wahrheit vom Wissen, ja hat diese Grenze sogar überschritten und ist ein Spielwort aus totem Munde, das, als vollkommene contradictio in adjecto, nicht einmal einen unsinnigen Inhalt festzuhalten bemüht ist, und läßt natürlich obendrein die Freiheit des Erkennens nebenher bestehen. Zwischen dem Wissen als einer objektiven Erkenntnis und unsrer Bestimmung ist also kein Mittleres, keine noch so haarscharfe Scheidelinie, worauf sich der Begriff des Wissens niederlassen könnte; und so bleibt nichts als diese Bestimmung anzunehmen, die ganz allein herauskommen kann, wenn man den psychologischen Sachbestand ins Auge faßt, und die herauskommt als ein festes, anschaulich denkbares Resultat, als der definitive Abschluß dessen, was von unsrem Wissen der Dinge gesagt werden kann. Unsre Bestimmung ist in sich selbst klar, dies allein schon bezeugt ihre Wahrheit, durch sie wird alles über das Wissen aus einem verworren Ungedachten verwandelt in ein wirklich präzis Gedachtes, und sie bleibt mit dem Wissen in der Relativität des praktischen Verstandes und macht jedes Abirren in eine vermeintliche Erkenntnis, in die Cognitio superior und suprema unmöglich, wobei das Relative über sich selbst hinaufmetaphysiziert und alsdann die Standeserhöhung des relativen Unsinns zum Absolutum vollzogen wird. Das beste Schutzmittel gegen den abergläubischen Mißbrauch mit dem praktischen, relativen Denken besteht darin, daß man dieses nach seiner lediglich praktischen Bedeutung erkenne; jeder Anspruch von der Relativität Erkenntnis zu verlangen, bleibt dann gänzlich ausgeschlossen. Wie mag man denn auch von der Relativität Erkenntnis wollen, womit man ja das Relative, unser Dingsein, als absolut geltend macht —: was dem Menschen Absolutes innewohnt, davon wohnt ihm nichts inne in seinem Denken der Dinge um seiner Dinglichkeit willen oder im praktischen Verstande, der gar nicht eingerichtet ist Erkenntnis zu denken, son-

dern eben nur Praxis zu leisten, das heißt: den Menschen zum Dinge unter den Dingen in der Einheit des Dinglichen zu machen; daher auch nicht ihm, dem Menschen, vorzugsweise das Absolute innewohnen kann, und nur dann ihm innewohnen kann, wenn es allen Dingen innewohnt.

Es ist genug vom Wissen gesagt worden, genug vom Wollen, genug vom Fühlen; genug von diesen drei Spezifikationen unsres Bewußtseins, von dem, was denn eigentlich in ihnen gedacht wird, und weswegen so spezifiziert gedacht wird, und daß dieses dreifach Spezifizierte die Einheit unsres Denkens ausmacht, den innerlichen Zustand unsrer dinglich bewegten Existenz, womit diese sich selber Prinzip ihrer Bewegung ist und der Erhaltung ihrer Existenz dient; und genug, was das Denken überhaupt zu erklären wirklich imstande ist, indem es als das Innerliche der Bewegung aufgezeigt ward, als das gleiche wie die spezifische Bewegung in ihren Beziehungen zu den übrigen Bewegungen in der Bewegungseinheit der Welt, und zuletzt als das Alles-Eine dieser Bewegung selber, worin in Wahrheit all dieses unser Denken entsteht und besteht; genug zur neuen Psychologie auf Grund der Bewegungslehre — es ist schon verkehrt, von der neuen Psychologie zu reden; denn es gibt keine andre als diese hier. Sie muß Jedem verständlich geworden sein, der geeignet ist zu denken und Wörter zu vernehmen, und diese nach ihrem deutlich hingestellten Sinne festzuhalten. Wer dies nicht kann, dem weiß ich nichts zu sagen; das Geschwätz der Gedankenlosigkeit ist nicht zu stillen, und niemand ist verpflichtet, auf alle ihre Fragen zu antworten. Dem Denkenden glaube ich das Nötige gesagt und die Hindernisse aus dem Wege geräumt zu haben, so daß die allgemeine Auseinandersetzung über Natur und Bedeutung des praktischen Verstandes als abgeschlossen betrachtet werden kann.

Oder habe ich doch etwas ganz Wesentliches vergessen? Jawohl, ich habe es unterlassen mit ausdrücklichen Worten zu erklären, weswegen ich unser Bewußtsein den Praktischen Verstand nenne. Aber ich hatte nicht vergessen es zu erklären, ich habe immer daran gedacht, ich habe es immer erklärt mit allen Worten; und darum erübrigte es sich, noch mit besonderen Worten der Erklärung diesen Namen zu rechtfertigen. Das Bewußtsein heißt mir Praktischer Verstand, da es nichts andres ist als praktisch, da es sich nicht um einen Verstand handelt, der auch

noch besondere Existenz und Funktion hat, und der neben andrem auch der Praxis dient, sondern er heißt so im kyriologischen Sinne; denn seine Gedanken fallen in Wahrheit allesamt mit der Praxis des Menschen durchaus zusammen, und wir haben mit ihm nichts als unsre Dinglichkeit und die zu ihr hinzugehörige Praxis. Und darum also heißt er uns der praktische Verstand, weil er unsre Praxis, unsre Fürsorge, unsre prudentia i. e. providentia ist*). Der Mensch ist der Prometheus, der Sorgende, Vorsorgende, der Vorsichtige, der Wissende, der Kluge, der Praktische, — nur muß man einsehen, daß sein Verstand nicht allein in dem besteht, was man gewöhnlich so zu nennen pflegt: in seinem intellektiven Denken, in der Fähigkeit des Begriffebildens, Urteilens, Schließens, in den Ideen und Ideenzusammenhängen. Ich habe gezeigt, wie das Theoretisch-Intellektive oder das Wissen innig zusammengehört mit dem Fühlen und Wollen in einem einzigen Bewußtsein, welches als Ganzes den Menschen befähigt zu dem seiner Lebensfürsorge angemessenen Verhalten, welches ganze Bewußtsein also der Verstand ist, durch den wir zu leben verstehen. Solcherart ist die Benennung logisch und grammatisch durchaus gerechtfertigt und keineswegs etwa mit Kants „praktischer Vernunft" auf eine Stufe zu stellen: denn bei Kant, wo das menschliche Denken ganz unerklärt und unerklärlich bleibt, wie es immer bleiben muß, wenn man nur das Theoretisch-Intellektive als Denken bezeichnet und dieses losgelöst vom Denken des Fühlens und Wollens betrachtet, es herausnimmt aus der Einheit unsres Denkens der Dinge um unsrer Dinglichkeit willen, dieses wahren Prinzips unsrer dinglichen Existenz, welches uns auf Grund der Bewegungslehre durchaus verständlich ist,— bei Kant, der von diesem allen nichts weiß und nicht einmal die Frage nach dem Verhältnis des Wissens zu dem Einen Objekte des Dinglichen und nach seinem wirklichen Inhalte kennt, geschweige denn, daß er das Wissen als ein Teilbewußtsein unsres Denkbewegungsprinzips verstanden hätte, — bei Kant ist die wissende Vernunft ganz nach Weise der populären Gedankenlosigkeit ein mirakulös freies Theoretisches, und Praxis von diesem Theoretischen abgetrennt; seine „praktische Vernunft" ist also im Grunde, da man von demjenigen, wovon man sagt, es sei theoretisch, nicht zugleich

*) Cic. nat. deor. II, 22: vel prudentia, vel providentia.

sagen kann, es sei praktisch, eine ungehörige und lächerliche Zusammensetzung von nicht besserer Art wie „Baumwollener Strumpffabrikant" und „Vierstöckiger Hausbesitzer", oder vielmehr, da sie, als vollkommene contradictio in adjecto, noch weit schlechter ist, so schlecht wie die übrigen Kantischen Wörterzusammensetzungen, die wir kennen gelernt haben und kennen lernen werden. Hier aber darf vom praktischen Verstande mit gutem und mit jedem Rechte gesprochen werden, da hier keineswegs der Verstand als selbständige theoretische Fähigkeit von freier Natur der Praxis entgegengesetzt wird, sondern mit all seinem Fühlen, Wissen, Wollen erkannt ist als unser einheitliches Denken der Dinge um unsrer Dinglichkeit willen, womit das Prinzip ausgesprochen ist, welches in allen seinen Gedanken sich findet, und außer welchem nichts in ihnen sich findet. Wir sind unsre Dinglichkeit Denkende durch dieses Denken, und da wir im praktischen Verstande nichts sind wie das Gedachte unsres Denkens, da hier unser Denken völlig eingegangen ist in sein Gedachtes, nämlich in unsre Dinglichkeit, und auch alles Gewußte lediglich auf unsre Lebensfürsorge, für das Ja und Nein unsres Lebens geht, so sind wir eben nichts als Dinge. Ich bin Ich, d. h. diese meine dingliche Existenz, ich bin vollkommen nichts als Ding. Das Ich im Bewußtsein und das Ich als dingliche Existenz sind das Gleiche, das Ich ist der Leib, so wie es vom naiven Denken aufgefaßt wird, und wie z. B. das Nibelungenlied für Ich sagt: mîn lip. Das empirische Ich — und es gibt kein anderes — ist mit all seinem Fühlen, Wollen, Wissen die dingliche Existenz des Leibes in ihrem innerlichen Zustande, der mit all seinen Gedanken nur sich selbst zum Gegenstande hat; ich denke Alles wahrhaft *in mir* und bleibe damit im Wesen meines Dingseins. All mein Weltdenken ist mein Ichdenken, *meine* Welt — mundus sensibilis, mein sensuales Phänomen, nur durch mein Fühlen ein Wissen und dieses Wissen nur, damit ich wollen kann für mein Fühlen, für meinen Leib. Ich bestehe ganz und gar nur aus mir, all mein Fühlen, mein Wollen, mein Wissen ist wahrhaft und eigentlich mein, ich bin Egoist — auch mit meinem Wissen.

Ich bin Egoist. Das Resultat der sämtlichen vorstehenden Untersuchungen besteht eigentlich darin, daß wir den wahren Sinn dieses Wortes entwickelt haben, den wir nun aber auch für

alles Kommende festhalten wollen. Egoismus ist gleichbedeutend mit Lebensfürsorge, Praxis, Praxis der bewegten Dinglichkeit, welche unser Leben ist, mit unsrem Sein und Ding selber. Der Egoismus fällt daher zusammen mit unsrem ganzen praktischen Verstande, nicht etwa nur mit dem Wollen oder gar mit einem ungehörigen (unmoralischen!) Wollen. So wie alles Fühlen egoistisch ist, so auch — weil es nur mit Beziehung auf das Fühlen ist — alles Wollen, so auch alles Wissen. Auch all unser Weltwissen. Wir fassen die Welt der Dinge als gewußte so auf, wie wir ihr von Seiten unsrer Lebensfürsorge für diese unsre bewegte dingliche Existenz mit dem Wissen zugekehrt sind. Soweit wie dies der Fall ist, sind unsre Gedanken des Wissens gleichzeitig mit den Bewegungen, haben wir den Gedanken des Wissens von den Bewegungen, mit denen wir in Beziehung sind. Und ich kann mit allem in Beziehung treten, bin mit allem in Beziehung und habe darum das Weltwissen meiner Lebensfürsorge. Ich muß von allen den andern Dingen wissen, weil sie nicht die andern sondern meine Dinge sind, weil sie mich auferbauen, mir nützen oder schaden und mich bedrohen. Ich bin in aller Welt und alle Welt ist in mir. Ich werde immerwährend herumgejagt unter allen den Dingen der Welt, und alle Dinge in meiner Dinglichkeit werden immerwährend durcheinandergejagt, diese setzt sich in jedem Augenblicke neu zusammen aus den übrigen Dingen, mit denen sie verflochten bleibt in der allgemeinen Bewegung. Ich muß von allen den Dingen wissen, ich Lebendiger, der ich selber der Erhalter meiner dinglichen Existenz bin, und weiß von ihnen, — wir haben ergründet, woher uns dieses Wissen kommt. Aber mehr auch nicht weiß ich als der Sorge für mein Leben dient, nichts andres ist mein Wissen und nichts andres regt sich in ihm als Wissen meiner Lebensfürsorge, egoistisches Wissen des Ja und Nein, des Für und Wider, des mir Nützlichen und Schädlichen.

Ich bin Egoist auch mit meinem Wissen — in der Tat, es ist der Fall, wie ich es auch in Betracht nehme. Ich bin Egoist als Wissender; und ich suche das Wissen um meines Egoismus willen; und sogar alle die einzelnen Dinge, die gewußten, sie sind nichts weniger als objektiv gewußte, sondern tragen, nach dem Interesse meines

Egoismus, die Farbe an sich, je nachdem sie mir ein Ja oder Nein bedeuten. Wir wollen doch auch Dieses noch in Betracht nehmen, damit wirklich nichts übrig bleibe, was uns je einmal in den Sinn fahren und in der nunmehr gewonnenen Überzeugung von der lediglich praktischen Natur und Bedeutung des Wissens wieder wankend machen könnte; und ohnehin wird auch diese Betrachtung geführt werden genau nach unsrem ursprünglichen Plane, vorbereitend bei dieser Fakultät, was bei einer andern Fakultät als Hauptgegenstand aufzunehmen und durchzuführen ist.

Daß wir Egoisten sind als Wissende, haben wir allgemeinhin schon früher entwickelt; es folgt von selber aus der Wahrheit, daß alles in uns auf dem Fundamentalvorgange der Bewegung beruht. So verschieden wie dieser ist in den besonderen dinglich menschlichen Existenzen, so verschieden ist in ihnen das Denken, das Bewußtsein von dieser Bewegung, so verschieden ist in ihnen also auch das Primäre des Fühlens und mithin auch des intellektiven Denkens oder Wissens.

Kein Gewußtes ist ja etwas für sich selber sondern ist das Gewußte Desjenigen, was und wie gefühlt wird und gefühlt worden ist. Man mache davon immer getrost in jeglichem Falle die Anwendung und lerne, daß sich bei keinem Menschen ein Gedanke, ein Resultat des Wissens, ein Urteil aus dem Wissen allein erklären läßt: die Beziehung auf sein Fühlen, auf die Grundstimmung desselben, auf den augenblicklichen Affekt und auf das Interesse seines Willens muß hinzugerechnet werden. Nach dem Fühlen richtet sich das Wissen — was ist Wissen ohne dieses? wo ist Wissen ohne dieses? Man braucht nur anzusehen, wie ein und das gleiche Wissen für verschiedene Menschen und Parteien etwas so ganz Verschiedenes ist und eine völlig veränderte Deutung erfährt, je nach den verschiedenen Interessen, nach der Verschiedenheit des Leibes und Lebens, der sozialen und politischen Stellung, um sich über diesen Punkt außer Zweifel zu bringen. Wer das bis jetzt noch nicht gelernt hat, der überlege sichs nur und lerne es jetzt, und wird dann ganz gewiß heut Abend klüger zu Bette gehen als er heut Morgen aufgestanden ist. So lang man nicht begreifen kann, was die Überzeugungen der Menschen von dem was wahr sei, mit ihrem Vorteil zu tun haben oder doch mit dem, was sie dafür halten, so lang versteht man nichts von diesen Überzeugungen und von dem Warum des

Parteistreites unter den Menschen, und mag wohl selber einer Partei angehören und damit, in seinem Wahne, der Wahrheit anzugehören glauben, aber man ist sehr weit entfernt von der rechten Besinnung und weiß eben nur nicht, daß man mit seinem Überzeugtsein von der Wahrheit seinem Egoismus folgt.

Aber man komme doch bitte ebenfalls darüber ins Reine, daß das Wissen auch gesucht wird um des Egoismus willen — daß es ihm dient, darüber ist längst genug gesagt. Wissen werde gesucht um seiner selbst willen, was soviel geredet wird, ist doch nur eine ganz schlechte Redensart derer, von denen das Ὑπερ ἀνθρωπον φρονειν gilt, die in gedankenlosem Hochmute das Wesen des Menschlichen über die Wirklichkeit und Möglichkeit ansetzen und dem menschlichen Dinge etwas zuschreiben, was nicht zu seiner Dinglichkeit gehören kann. Sondern allein um des Gefühles der Lust willen wird Wissen gesucht. Es ist, als wesentlicher Teil der Lebensfürsorge, Mittel und niemals Zweck: Zweck ist allein das Leben. Weiß man nicht auch vom Gelde, daß es nur Mittel ist, nicht Zweck? Sprechen wir einmal ein kurzes vom Gelde, uns eines mit dem andern, Wissen und Geld, und zugleich das Verhältnis zwischen beiden klar zu machen. Geld ist uns unmittelbar an sich selber nichts wert, weil es an sich selber dem Leben nichts ist, jedoch mittelbar gehört es, nach unsrer Lebenseinrichtung, zum allerwichtigsten, denn es ist das allgemeine Mittel. Geld ist das, was für alles Übrige gilt, daher auch, was nur immer nach einem festbestimmten und von Allen in der Gemeinschaft anerkannten Werte gilt*), als eine Werteinheit, wonach alle für die Lebensfürsorge in Betracht kommenden Dinge und Leistungen gemessen werden, daher all Solches allgemeines Tausch- oder Kauf- und Zahlmittel sein kann. Unter Nomaden war dies bekanntlich das Vieh, das lat. pecunia kommt von pecus; im Griechischen hieß Geld χρημα, welches Wort zunächst überhaupt eine brauchbare Sache, ein Vermögensbestandteil bedeutet. Das Geld, das an sich selber in Hinsicht auf die Lebensfürsorge gar keinen Wert besitzt — es wird dies am Papiergelde noch deutlicher als am Metallgelde — aber als Mittel den allergrößten, das Geld ist eine Konstruktion unsres praktischen Den-

*) publicam et perpetuam aestimationem genießt, wie es in den Pandekten l. I D. XVIII, 1 heißt.

kens, in dem Sinne, wie ich das Wort Konstruktion gebrauche. Geld ist eine künstliche praktische Konstruktion, so wie Sprache eine natürliche von ebensolcher Art. Geld ist die künstlich konstruierte Ursache zu sehr vielen verschiedenartigen Wirkungen, die für uns nötig und erwünscht sind, und die wir, in der Gesellschaft lebend, durch das Geld herbeizuführen die Macht gewinnen. Geld, wodurch man so vieles und beinah Alles vermag, wodurch wir fast alle Menschen als Ursachen für unser Wohlsein zu gebrauchen vermögen, wird eben darum, ohne weiteren Beisatz, das Vermögen genannt. Wer Geld besitzt, der besitzt Vermögen oder Kraft des Verursachens; und von so großer Bedeutung ist diese Konstruktion des Geldes, der Ursache zu allen möglichen Wirkungen, daß sie beinah mit dem Wissen von der Ursachlichkeit selber an Wert muß gleichgesetzt werden, den Wert aber jener Konstruktion der Sprache, worin das Wissen von der Ursachlichkeit mitgeteilt wird, noch zu übertreffen scheint. Ohne Sprache kann man jedenfalls besser leben in den Kulturländern als ohne Geld; denn in der Tat lebt hier, wer kein Geld besitzt, gleich Einem, dem der vollkommene Verstand, mit dem richtigen Wissen von der Ursachlichkeit darin, mangelt; denn was nützt ihm dieses Wissen vom praktischen Vermögen, wenn er nichts praktisch vermag? da Wissen zwar, wie ich eben hier zeigen will, das innerliche Mittel des Verursachens ist, für uns aber fast immer nur durch die Verbindung mit dem äußerlichen Mittel des Geldes zur Praxis führt; ja in den allermeisten Fällen ist das Wissen in den Einzelnen gar kein eigentliches, nur ein höchst unvollkommenes Mittel des Verursachens, insofern nämlich die Einzelnen in den weitaus zahlreichsten Fällen nur wissen, was sie verursachen wollen, aber keineswegs auch mit dem Wissen verstehen, wie alles Gewollte zu verursachen ist, auch natürlich es wirklich selber zu verursachen, aus Mangel der erforderlichen übrigen Hülfsmittel und Arbeitskraft, gänzlich außer Stande wären. Andere verstehen das mit ihrem Wissen, der Eine dies, der Andere das, und durch Zusammenwirken in der allgemeinen Lebensfürsorge kommt Alles zustande, was alsdann der Einzelne für Geld sich verschaffen kann oder schaffen lassen kann; so daß also tatsächlich die Konstruktion des Geldes erst das Wissen und damit den Verstand, in Betracht seiner Bestimmung, nämlich der Praxis, eigentlich vollkommen macht. So gewaltig wichtig also ist dieses äußerliche allgemeine Mittel des Verur-

sachens, das Geld. Aber trotzdem wird Niemand Geld statt für ein Mittel für einen Zweck halten, er müßte denn schon ein ganz arger Geizhals und Kümmelspalter sein, dessen Ansicht vom Gelde wir für abnorm erklären müssen. Dieselbe Verwechslung nun aber, wie sie der Geizige in Hinsicht auf das Geld begeht, wird in Hinsicht auf das Wissen von Denen begangen, die es um seiner selbst willen suchen, und diese Ansicht vom Wissen ist verkehrt. Ich sage, Mittel der Lebensfürsorge ist Wissen — es muß dies Jedem klar geworden sein, der unsren Ausführungen über die drei Spezifikationen und deren Einheit gefolgt ist. Das Wissen, so wie es aus nichts als aus Ursachlichkeit besteht, so ist es auch nichts als Mittel des Verursachens zum Behufe der Lebensfürsorge; und daraus nun muß auch einem Jeden klar werden: als Mittel der Lebensfürsorge wird Wissen gesucht, um des Gefühles der Lust willen, und wo dies am wenigsten der Fall zu sein scheint, ist es immer noch so, da wird es gesucht um der intellektuellen Freude willen — diese köstlichste aller Freuden ist doch auch und erst recht eine Freude, und Freude ist ein Gefühl. Wie wäre es möglich, daß Wissenstrieb um des Wissens willen in uns vorhanden sein könnte? Wo sollte der Wissenstrieb herkommen, wenn nicht aus dem Einen Mittelpunkte des Fühlens, aus dem uns alles kommt? Das Gefühl treibt uns, Aufklärung im Wissen zu erringen: wir erwarten intellektuelle Lust und wollen hin zu ihr, und wollen dem drückenden Gefühle der Unwissenheit entkommen. Alles Wissen ist in der Erringung Lust, von dem unbedeutendsten neuhinzugewonnenen Aufschlusse von Daten und der geringfügigsten Korrektion unsrer Kenntnisse an bis an das Letzte des Zusammenhangverstehens, worüber die ganze Seele in einen ekstatischen Glückesrausch fällt und ausbricht in den wunderbarsten Jubel des Heureka! Die intellektuelle Freude ist die der Ausbreitung und Erhellung unsres Bewußtseins, des Zusammenpassens der Gedanken mit Gedanken in der Einheit unsres Denksystems, der Übereinstimmung — nun, wir wissen es längst: nicht etwa des Denkens mit den Dingen als den Objekten des Denkens (das ist sinnlose Rede, da Dinge nicht anders als durch das Denken uns Objekte sind, daher nicht mit diesen verglichen werden können), sondern Übereinstimmung des intellektiven Denkens mit dem Fühlen und mit dem vernünftigen Weltwollen, also Übereinstimmung

aller drei Spezifikationen, Einstimmigkeit des Denkens mit sich selbst. Dies ist intellektuelle Freude: durch Einsicht gesteigertes Lebensgefühl, — die höhere Einsicht hat die bessere Freiheit und Sicherheit unsrer Existenz zur Folge, da sie unsre Machtmittel vergrößert. Und wo dies gar nicht, auch in Zukunft nicht, für die eigne Person Bedeutung gewinnen kann, weil es sich um Solches handelt, was erst spät für die Allgemeinheit sich verwirklichen läßt und Macht in dieser wird, da gewinnt dennoch die Person dadurch an Bedeutung, auch ohne die Anerkennung Anderer, ganz aus sich selbst und in sich selbst, für ihr Selbstgefühl, und wär es auch, daß sie gänzlich vereinsamt stünde — sobald sie nur groß genug ist zur Einsamkeit (Homo solitarius aut deus aut bestia!), und mit dem Selbstgefühl hebt sich die Kraft, unter Umständen sogar die Gesundheit. Jedes gesteigerte Selbstgefühl durch Freude hat Wirkung von solcher Art: der Kranke ist stärker, wenn er seiner Selbstgefälligkeit geschmeichelt hört, Idioten lachen geradezu aus geckenhafter Eitelkeit, und manche nicht idiotische Gecken lächeln idiotenähnlich aus dem gleichen Grunde; wer sich schön geputzt weiß und sich darüber freut, geht straffer, stolzer und noch einmal so leicht und kräftig als sonst, und der gemeine Mann in seiner gehobenen Lustigkeit ist allemal geneigt, mit Einem anzubinden, um seinen Kraftüberschuß auch gleich anzuwenden. Kann nun in allen Fällen von solcher Art die Wirkung der Freudigkeit auf das Selbstgefühl nur eine vorübergehende sein, so wird die intellektuelle Freude dagegen, wo sie echt und groß ist, sich nachhaltig zeigen, um so viel edler auch natürlich sich äußern, je edler der Anlaß ist, aus dem sie entspringt. Aber Freude ist Freude und immer körperlich: es gibt Stufen in der Freudigkeit, aber keinen Gegensatz von körperlicher und unkörperlicher Freude, und die höchste intellektuelle Freude ist die höchste Stufe der Freuden des Körpers, und ihretwegen ist es, daß Wissen gesucht wird; man glaube nicht — wenn der Gelehrte sagt: Ich will lernen! daß dabei weniger der Nutzen erstrebt wird als wenn der Kaufmann sagt: Ich will Geld verdienen! So s u c h e n wir denn also auch das Wissen als Egoisten, wie wir als Wissende, mit allen unsren Gedanken und Überzeugungen des Wissens durchaus nur Egoisten sind,

und auch das Dritte ist nicht anders: es ist auch wirklich jegliches Gewußte eines Gedankens ein Für oder Wider, ein Ja oder Nein in Hinsicht auf den Denkenden. In der Tat ist es so der Fall:

auch wenn ich Dinge ganz „uninteressiert" ansehe, ohne mir im mindesten irgend welcher Beziehung auf mein Fühlen und Wollen bewußt zu werden, wenn ich sie n u r i m W i s s e n zu haben glaube —: weil dennoch für Alles und Jedes, ob auch noch so entfernt mittelbare, und sei es auch nur in ganz geringem Grade vorhandene Beziehung auf meine Lebensfürsorge schläft, und ich überhaupt nicht imstande bin, irgend etwas anders anzusehen als wie aus diesem Einen Gesichtspunkte — in Wirklichkeit also ist dies der Fall, daß selbst für die anscheinend völlig uninteressierte Betrachtung die ganze Welt der Dinge mir jederzeit in ein Für und Wider, in ein Ja und Nein zerfällt. Nur zwei Arten von Dingen sind: mir angenehme und nützliche und mir unangenehme und schädliche; andre Dinge sind nicht. Alle Dinge, in ihrer unaufhörlichen Beziehung von allen Ecken und Enden her auf mich, auf mein Concretum, worin unausgesetzt Dinge und Wirkungen von andren Dingen gesammelt sind, zeigen sich in diesem meinem Concretum, in seinem Fühlen, als Lust oder Unlust. Alle Dinge laufen in mir zusammen als meine Gefühle. Byron sagt einmal:

> Nicht in mir selbst leb ich allein; ich werde
> ein Teil von dem, was mich umgibt, und mir sind
> hohe Berge ein Gefühl.

Das Letzte ist wörtlich wahr, und das erste ist umgekehrt wörtlich wahr: was mich umgibt, das wird, das ist ein Teil von mir. Es sind vorzugsweise die Gesichtseindrücke oder, daß ich doch gleich sage d i e F a r b e n , die hier bestimmend wirken, — denn wir sehen nur Farben, nicht im eigentlichen Sinne Licht und auch nicht eigentlich Formen: gesehene Formen sind die Grenzen der Farben, ihr Übergang in andere Farben. Hat man sich übrigens diese wichtige Tatsache recht zum Bewußtsein gebracht, so gewinnt auf Grund derselben eine erhöhte Bedeutung, was Goethe über die Plus- und Minusfarben bemerkt, daß sie — Gelb, Rotgelb (Orange), Gelbrot (Mennig, Zinnober) — regsam, strebend, lebhaft stimmen; oder — Blau, Rotblau, blaurot — unruhig, weich, sehnend stimmen. Dasselbe ließe sich von den Tönen sagen: die hohen und dunklen Töne wirken und stimmen ähnlich wie die hellen und dunklen Farben. Was Goethe über die Wirkung der Farben bemerkt, ist überaus fein, und es ist der reine Spinozist Goethe, der gar wohl weiß, daß wir nichts denken als unsren

Körper, — dieser ist es, der (Farbenlehre, Didakt. T. 6. Abt.) „über die sinnlich-sittliche Wirkung der Farben" sich ausläßt. — Die Dinge meiner Umgebung sind ein Teil von mir, Alles lebt in mir allein, und zwar als mir angenehm oder unangenehm. Die Dinge sind das was sie auf mich wirken, und wiederum auch je nachdem ich bin, wirken sie auf mich; daher dasselbe Ding, wenn mein Zustand verändert ist, entgegengesetzte Wirkung ausübt. Je nach meinem körperlichen Zustande und nach meiner Gemütsstimmung, gleichwie laues Wasser von der kalten Hand als warm empfunden wird, von einer warmen als kühl; und ebenso verhält es sich mit den andern Sinnen. Ganz entsprechend auch mit der allgemeinen Stimmung, die sich durch alle meine Gedanken und Vorstellungen hindurchverzweigt geltend macht: der Furchtsame sieht Gespenster und Räuber in den Bäumen des Waldes, der Verliebte sieht den Gegenstand seiner Liebe in alles hinein, was die Straße heraufkommt. Die ganze Welt ist mir schön oder häßlich, feindlich oder freundlich, je nachdem ich sie fühle:

> Und dem Heitren erscheint die Welt auch heiter, und ferne
> schwebt die Sorge mir nur in leichten Wölkchen vorüber.

Die Welt des Gewußten ist identisch mit meinem Gefühlten und Gewollten und richtet sich nach diesem; je nachdem ich Ja oder Nein sage zu den Dingen, sagen sie mir Ja oder Nein zurück. Und endlich auch: je nachdem der Zustand der Dinge verändert ist, kann ein und dasselbe Ding mir bald nützlich bald schädlich sein. Es ist so viel Ja und Nein in der Welt der Dinge, als Dinge sind; ein jedes Ding ist in jedem Augenblicke für mich das eine oder das andere. Es gibt da keine Indifferenz; das Mittlere zwischen dem Ja und Nein findet in Wirklichkeit nicht statt sondern ist nur ein scheinbar Mittleres, das immer mehr hat bald vom einen bald vom andren. Und so gewinnen alle Dinge in jedem Augenblicke Bedeutung für mich, je nach ihren und meinen Zuständen und der Wechselwirkung beider, mir bewußter oder weniger bewußt, und bedingen allesamt mein Gesamtgefühl und meine allgemeine Stimmung. Meine Gesamtstimmung ist eben gar nichts andres als die Summe und das Produkt von den Einwirkungen aller Dinge. Wenn mir alle Dinge gut sind, so bin ich „guter Dinge".

Noch mehr. Bei solcher Bewandtnis wie der geschilderten, und da das Ja oder Nein der Dinge für seine Lebensfürsorge dem

Menschen auf Schritt und Tritt zum dringlichst lebendigen Bewußtsein gebracht wird, ist es gar nicht zu verwundern, daß die Spaltung aller Dinge in angenehme, nützliche, gute und unangenehme, schädliche, böse eine so unvergleichliche Rolle spielt und gespielt hat, — ja auch selbst dies scheint nun gar nicht unerklärlich, daß die Menschen auf der simpelsten Stufe des Reflektierens den Hauptgedanken fassen, es sei die ganze Welt zu ihrem Nutzen da: weil eben alle ihre Gedanken von den Dingen der Welt lediglich zu ihrem Nutzen sind. Die ganze Welt um des Menschen willen — das scheint ihrem Egoismus in seiner einfältigsten Besinnung ganz gehörig, obwohl sie sonst Keinem nichts gönnen und nicht einmal den Käse um der Maden willen dasein lassen wollen. Doch will ich auf diese Meinung, die, wie gesagt, die allersimpelste und bornierteste ist, obwohl sie noch genug Vertreter unter uns hat (unter den Religiösen, die zu ihrer Rechtfertigung viel plumpe Sophistik aufwenden) nicht eingehen, wohl aber auf jene andere, die in der Tat die natürliche Meinung des naiven Egoisten genannt werden kann. Es dürfte lehrreich sein, daran zu erinnern, und es wird sich dies zum Ende als die Hinüberleitung auf eines der wichtigsten späteren Themen dieses Werkes deutlich erweisen — deswegen soll ausführlich genug daran erinnert sein, wie die Spaltung der Dinge in gute, freundliche und böse, feindliche Dinge zu Zeiten die Weltauffassung beherrscht hat, und also tatsächlich die ganze gewußte Welt der Dinge unter diesem sehr spezifisch menschlichen Gesichtspunkte ist betrachtet worden. Dabei tut es dem eigentlich zugrunde liegenden Verhältnis zwischen den freundlichen und feindlichen Dingen keinen Eintrag, daß hinter diesen Dingen stehend freundliche und feindliche Götter gedacht wurden; da nun einmal Götter, als ein notwendiges Inventar des analogischen Denkens, in irgend einer Weise und Vermummung in alle Gedanken des Volkes, auch ja in die letzten Gedanken seiner Wissenschafter, hineinspielen müssen.

Am konsequentesten durchgeführt erscheint jene Dualität und Polarität der Dinge in der Weltanschauung des Parsismus. Hier finden wir den guten, d. h. natürlich den uns nützlichen Geist Ahuramazdao und den bösen, d. h. den uns schädlichen Geist Anromainyus in die Herrschaft der Welt geteilt: der erste wohnt im reinsten Lichte und ist der Schöpfer alles Guten und Schönen, der andere wohnt in der tiefsten Finsternis und ist der

Schöpfer alles Häßlichen und Bösen. Der Gegensatz wird mit großer Entschiedenheit durchgeführt, nicht nur durch alle allgemeinen Erscheinungen der Natur und des Menschenlebens. Dem Ahuramazdao gehört an: die Sonnenwärme, das Licht, der Acker, die Gesundheit, der Friede, alles was verwendbar ist an Pflanzen und Tieren, die Gerechtigkeit im Handeln und die gütige Gesinnung des Menschen usw; dem Anromainyus dagegen: Kälte, Dürre, Unfruchtbarkeit, die Wüste, das Kranksein, ihm gehören die giftigen Pflanzen und Tiere, die Raubtiere, ferner ist sein Werk die Lüge, der Haß, der Ehebruch, Diebstahl, Mord usw. Der Gegensatz ist in Alles eingetrieben, bis in die geringsten Ausführlichkeiten hinein, von denen eine jede mit fester Bestimmtheit auf Seite des Guten oder des Bösen steht.

Vom Parsismus aus gelangte dieser Dualismus auch in das manichäische Lehrsystem, worin ebenfalls der Vater des Lichts, der nichts ist als Glanz, Wahrheit, Heiligkeit, Güte und Seligkeit, entgegengesetzt sich findet dem Fürsten der Finsternis, der terra pestifera. Mani's Buch der Mysterien beginnt mit den Worten: „Es war Gott und die Hyle, Licht und Finsternis, Gutes und Böses, in allem scharf entgegengesetzt, so daß in keiner Hinsicht Eines mit dem Andern Gemeinschaft hatte." Der Zwiespalt der beiden Urreiche und der beiden Urwesen geht nun durch die gesamte Natur, was auf eine prächtig dichterische Weise ausgesprochen wird, am großartigsten in dem Bilde vom Jesus patibilis, worin alles Schöne und Reine dargestellt ist als ein leidendes Wesen, in den Banden der dunklen Materie gefesselt und gekreuzigt, aus der Erde sich emporringend in Steinen, Metallen, in Pflanzen und Blüten, nach Freiheit sehnsüchtig — das ist Jesus patibilis, der vom heiligen Geiste in jungfräulichem Mutterschooße der Erde erzeugt, an jedem Holze hängt.

Auch in der germanischen und slavischen Mythologie findet sich der Dualismus des guten und bösen Geistes, und von hier wirkten starke Einflüsse auf die Mythologie des Christentums besonders der mittelalterlichen Zeiten, in denen der Gegensatz zwischen Gott und Teufel schneidend hervortrat und die Gläubigen mit dem Munde zwar die Allmacht des Gottes, in Wahrheit aber die beiden Prinzipien anerkannten, und den Teufel weit lebendiger fürchteten und glaubten als den Gott. Von der großen Lebendigkeit des mittelalterlichen Teufelsglaubens, der alle Gedanken des Tages durchdrang, hat man im allgemeinen nur sehr

ungenügende Vorstellungen — man muß den Cäsarius von Heisterbach oder den Richalmus lesen, um zu erfahren, daß damals wirklich die ganze Welt des Teufels war; auch selbst die geringfügigsten Unannehmlichkeiten und Ungehörigkeiten, z. B. das Knurren des Magens, wurde dem Teufel zugeschrieben. Ganz wie bei den Persern sind alle schädlichen und lästigen Tiere wieder Teufelstiere, ja selber Teufel —: du glaubst am Ende, es seien Läuse und Flöhe, die dich beißen? Gewaltiger Irrtum! Teufel sind es. Natürlich wird der Zwiespalt zwischen dem Gotte und dem Teufel auseinandergebrochen in unzählige Einzelgegensätze: Engel (oder Heilige) und teuflische Dämonen bilden den Hofstaat der beiden feindlichen Hauptfürsten, bekämpfen sich, und vor allem: mahnen den Menschen an das Gute oder versuchen ihn und verführen ihn zum Bösen. Im engsten Zusammenhange damit steht der Glaube an einen guten und einen bösen Geist, welche beide das Leben des Menschen begleiten. Den weißen guten und den schwarzen bösen Dämon (Agathodämon und Kakodämon) kennen schon Griechen und Römer*); in den mittelalterlichen Erzählungen begegnen sie uns häufig; die beiden Stimmen im Puppenspiele vom Faust gehören hierher und der Ritter rechts und der Ritter links in Bürgers Ballade vom wilden Jäger:

„Laß dich den guten Engel warnen
Und nicht vom Bösen dich umgarnen!"

So versuchen es die guten Engel und die bösen Geister, schützen auch oder schädigen den Menschen auf alle Art und reißen sich endlich um ihn, seine Seele der ewigen Seligkeit oder der ewigen Verdammnis zuzuführen. Denn nach dem Tode des Menschen geht es für ihn erst recht eigentlich an mit der Dualität, da dann die Menschen entweder wirkliche Teufel oder wirkliche Engel werden. Wir haben unter uns noch die Rede, wonach ein Mensch ein Engel oder ein Teufel genannt wird, die aber ihrer Entstehung nach keineswegs etwa vergleichsweise gemeint war, vielmehr ist diese Rede ein Überbleibsel aus Zeiten, in denen sie vollkommen wörtlich verstanden wurde: du bist ein Engel, der zum Gottesreiche gehört! du bist ein Teufel, aus dem Reiche Satans! — es ist gewiß wahr, und wenn ihr tot seid, werdet ihr's erleben!

*) Servius zu Vergil. Aen. VI, 743: Cum nascimur, duos genios sortimur; unus hortatur ad bona, alter depravat ad mala, quibus assentibus post mortem aut asserimur in meliorem vitam aut condemnamur in deteriorem.

Der orthodoxe Katholizismus und einige protestantische Sekten (besonders die Heilsarmee) halten heute noch mit Zähigkeit fest an Gott und Teufel, und tun, von ihrem Standpunkte aus, wohl daran. Denn wenn ihnen auch durch den Teufel das Böse so wenig erklärt wird wie durch den Gott, so gerät doch bei diesem angenommenen Gegensatze die fromme Seele nicht ins Gedränge. Gott ist gut, der Teufel ist böse, also von Gott kommt angemessenerweise nur das Gute, vom Teufel das Böse; wird aber beides, das Gute und das Schlimme, in Einem Gotte vereinigt gedacht, von dem man doch nicht sagen darf, daß er boshaft sei, so muß man ganz konfus reden. Schön und richtig aber redet man mit dieser Rede von Gott und Teufel und von Gutem und Bösem keineswegs, und die Rede des Christentums ist noch um vieles weniger schön als die des Parsismus, dem eine gewisse Großartigkeit nicht abgesprochen werden kann: da er den Menschen auf die lebendigste Weise in den Weltprozeß hineinstellt, in den Weltkampf als einen Kämpfer, auf den es ankommt. In sein Gewissen und in seinen Mut ist die Entscheidung gelegt: indem er dem Guten folgt, stärkt er die Partei des Guten und trägt damit bei zu ihrem endlichen ersehnten Siege über das Böse. Nach der christlichen Auffassung hängt weder so Großes vom Einzelnen ab noch irgendwelches Kleine, der Krieg zwischen Gott und Satan ist Angelegenheit dieser beiden großen Herren, die es allein miteinander ausmachen*), und des Christen beste Bemühung um den Gott garantiert ihm noch nicht einmal Erfolg für sich selber — alle Bestimmungen und Erlasse sind ganz verworren und widersprechen einander, ja der unzweifelhaft vorwaltende Sinn ist dieser, daß alles von der Gnade des Gottes abhängt (εὐδοκια, προγνωσις) und gar nichts vom Verdienste des Frommen, der niemals wissen kann, woran er hält und sein Leben lang aus der Angst nicht herauskommt, wie es ihm zuletzt ergehen mag; denn am Ende wird er doch noch als toter Böser vom Satan gepeinigt, so sehr

*) nur ein ganz schwacher Nachklang von der Auffassung des Parsismus findet sich in vereinzelten Äußerungen der Kirchenväter und Scholastiker, die aber niemals in den Glauben der Allgemeinheit eingedrungen sind, ich meine in solchen Äußerungen, wie sie z. B. bei Anselm, Cur Deus homo I, 18 vorkommen, wonach die guten, d. h. natürlich die gläubigen Menschen die gefallenen Engel zu ersetzen hätten und Gott mit der Verklärung der Welt so lange wartet, bis die Zahl wieder voll ist — ein seltener, uns sehr sympathischer Zug: Respekt vor dem Weltgesetz von der Erhaltung der Energie.

er sich auch als lebendiger Guter selber gepeinigt hat, und verliert das jenseitige Leben wie er das diesseitige verloren hat. Denn das verliert er unter der Last und Plage des frommen Gutseins, worin er sich keinerlei Freude gönnen darf — — hier haben wir eine der häßlichsten Seiten dieser Lebensauffassung, der man bei jedem Anlaß einen Stoß versetzen sollte. Nach dem Parsismus stimmt es im allgemeinen, daß man das Lusterregende als lebenfördernd aufsuche, das unlusterregende als lebenhemmend vermeide, während dagegen das Christentum in seiner Abkehrung von aller Natürlichkeit die Freuden des Lebens verlästert und verbietet. O pfui! der Absurdität und Schändlichkeit!

Dagegen ist ein köstlicher Mann aufgestanden, aus gutem und gesundem Samen uns erweckt, der sagt, daß Lachen und Scherz reine Lust sei und daher an und für sich gut, während dagegen Unlust an und für sich schlecht sei. „Wahrlich, nur ein gräßlicher und finsterer Aberglaube verbietet, sich zu erheitern. Denn warum sollte es sich eher geziemen, Hunger und Durst wegzuschaffen als den Trübsinn auszutreiben? Ich meinerseits denke so und bin folgendermaßen gesinnt: Kein Gott und Niemand, er sei denn ein neidisches Wesen, freut sich meines Unvermögens und Unbehagens und rechnet uns Tränen, Schluchzen, Furcht und Anderes von der Art, was doch alles nur Zeichen eines schwachen Gemütes ist, zur Tugend an, sondern im Gegenteil, von je größerer Lust wir erregt werden, um desto mehr gehen wir zu höherer Vollkommenheit über, d. h. notwendig werden wir dadurch desto mehr der göttlichen Natur teilhaftig. Die Dinge also zu gebrauchen und sich an ihnen so viel als möglich zu erfreuen (freilich nicht bis zum Überdruß, denn das heißt nicht sich erfreuen), das ist Sache eines weisen Mannes. Es ist Sache eines weisen Mannes sage ich, sich an angenehmen Speisen und Getränken mit Mäßigung zu erholen und zu stärken, ebenso auch an Wohlgerüchen, an der Ergötzlichkeit der blühenden Pflanzen, an Schmuck, an Musik, an Übungskämpfen, an Schauspielen und Ähnlichem, was ein Jeder, ohne dadurch dem Andern Schaden zuzufügen, genießen kann. .... Wenn irgend eine, so ist diese Lebensweise die beste und in jeglicher Hinsicht zu empfehlen." Wer ist es, der so schreibt und so gesinnt ist? Kein andrer als Spinoza, der Philosoph (Eth. IV, 45). Ist man etwa verwundert, einen ehrwürdigen Philosophen derartige Reden führen zu hören? O — reimt sich das mit den populären Vorstellungen

von einem Philosophen nicht zusammen, so liegt das nicht an den Philosophen; nur an denen, die es mit ihnen nicht zusammenreimen können. Man muß sich seine Vorstellung über die Philosophen und über die Philosophie von den wirklichen Philosophen holen, nicht von denen, die das Volk dafür hält. Man lese die Bücher der Philosophen — Bücher stellen die Gesinnung der Schreiber dar, oder die Schreiber haben keine Gesinnung. Echte Philosophen sind niemals, wie gewisse Volksmetaphysiker, grämlich, sauertöpfisch und Knurrhähne gegen die Freudigkeit und Heiterkeit des Lebens, und so wenig dagegen eingenommen, daß sie dieselbe vielmehr auf das Preiswürdigste anempfehlen, und dazu anzuleiten geradezu als ein Hauptgeschäft betrachten; womit es freilich im höchsten und besten Sinne nur bei denen glücken kann, die selber philosophisch sind. Die Philosophie ist in Wahrheit das Einzige in der Welt, was auf die Dauer Heiterkeit zu verleihen durchaus imstande ist, wofür ich im Augenblicke keinen andern Grund angeben kann als — weil es die Philosophie ist, weil es das rechte Denken ist, und weil, nach dem rechten Denken gelebt, das Leben an sich selber Freude ist. Ich kann nicht einem Jeden zur Philosophie raten, aber ich rate einem Jeden, beizeiten und immerwährend sich zu bemühen und gerüstet zu halten, damit der größte Lebensfeind, das verkehrte Denken, möglichst wenig Macht über ihn gewinnen könne; und ich rate einem Jeden, so viel wie möglich, freudig und heiter zu leben, indem er jede Unlust, von welcher Art sie sei, tatsächlich als ein ihm nicht geziemendes Übel ansehe, das nicht schnell genug weggeschafft werden kann, und daß er nicht bloß die Freuden lebe und auskoste, die uns daherkommen, sondern daß er ihnen entgegen sie aufsuche und sich hole. — Muß ich auch noch wieder besonders betonen, daß, was ich gegen das Christentum sagte, nicht gegen Christus gesagt ist? Die Christen haben von Christus gar keine richtige Vorstellung, und davon, daß er ihren Unterschied zwischen Gut und Böse nicht gekannt hat, ebenso wenig wie von der erhabenen Heiterkeit seiner wunderbar ungetrübten Seele. Die Christen haben auch von Christus gesagt, *er hätte in seinem Leben niemals gelacht*. Das ist so schändlich wie naiv, — sie denken, er habe immer nur erlöst. Ganz gewiß hat Christus gelacht, ich höre ihn herrlich lachen! und könnte er noch einmal unter uns treten, so würde er wiederum lachen — genug schon über

die Christen und über das Christentum, daß es seine Lehre vorstellen soll.

Daß die Rede vom Gegensatze des Guten und Bösen nicht richtig sei, ist für uns wohl ohne weiteres klar. Was der naive Sinn gut und böse nennt, und was in der Tat für den Menschen, in Anbetracht seiner menschlichdinglichen Existenz, gut und böse ist, das erklärt sich für uns auf die natürlichste und einfachste Weise aus der Bewegungslehre, welche uns die Einheit aller Dinge und ihre Umwandlung ineinander als ihr Wesen lehrt; alle Dinge sind zusammengesetzte Dinge in beständigem Wechsel ihrer Zusammensetzung und haben also und erhalten ihre Existenz nur durch die Beihülfe von andern Dingen und nur im Kampfe gegen andre Dinge, die ihnen diese Beihülfe zu ihrem Nutzen nicht gewähren, vielmehr sie zu ihrem Schaden zur Beihülfe für die Erhaltung und den Nutzen ihrer eignen, der fremden Existenz zu gebrauchen streben. Was der Existenz des Menschen nützt, das ist das ihm Gute, was seine Existenz schädigt, das ist das ihm Böse. In Wahrheit ist weder Gutes noch Böses dabei, sondern alles nach dem natürlichen Gange in der Welt der bewegten Dinglichkeit, und das dem Menschen Nützliche und Schädliche so wenig gut oder bös wie das was andern Dingen nützt und schadet.

Jedoch für das naiv populäre Denken ist das Gute und das Böse ganz natürlich, daher findet es sich als Gegensatz zweier Prinzipien überall in den populären Systemen, in allen sogenannten Naturreligionen wie in aller Volksmetaphysik, was hier aber unmöglich im Einzelnen weiter ausgeführt und belegt werden kann. „Uralt ist die Meinung, die von den Theologen und Gesetzgebern auf die Dichter und Weltweisen fortgepflanzt worden, und die, wenn auch ihr erster Urheber nicht angegeben werden kann, doch deshalb nicht weniger gewiß und zuverlässig ist, da sie nicht auf bloßen Sagen und Gerüchten beruht, sondern bei Mysterien und Opfern überall, sowohl unter Griechen als unter Barbaren gelehrt wird, — daß nämlich dieses Weltall weder ohne Vernunft, ohne Verstand und ohne Regierung dem Ohngefähr überlassen sei, noch auch von einem einzigen vernünftigen Wesen wie mit einem Steuerruder oder Zügel regiert werde; daß ferner, weil bei vielen Dingen Gutes und Böses miteinander gemischt ist, oder, um eigentlich zu reden, die Natur gar nichts Lauteres und Reines hat, ein einziger Verwalter unmöglich die Dinge gleichsam

aus zwei Fässern, wie ein Schankwirt die Getränke vermischen und uns austeilen könne, sondern daß es zwei besondere Grundwesen und einander entgegengesetzte Kräfte geben müsse, von denen das eine rechter Hand und gerade aus führt, das andere aber umlenkt und wieder zurücktreibt. Daher sei denn das menschliche Leben, und wo nicht die ganze Welt, doch wenigstens diese sublunarische Erde, so ungleich, so mannigfaltig und den Veränderungen unterworfen. Denn, da nichts ohne Ursache zu geschehen pflegt, das Gute aber von dem Bösen nicht Ursache sein kann, so müsse das Böse ebensowohl als das Gute seine eigne Ursache und Ursprung haben"*). Das ist ethischer Dualismus, der auch in vielen der sogenannten Naturphilosophien auftritt, z. B. bei Empedokles, Jakob Böhme, R. Fludd und in irgend einer Form überall, wo „Geist" und „Materie" einander gegenübergestellt werden.

Es ist nicht schwer einzusehen, daß alle die gegeneinanderwirkenden Kräfte und opposita pugnantia, worin, nach der hier betrachteten Auffassung, die ganze Welt der Dinge und Vorgänge zerfällt, nichts andres sind, daß ihnen nichts andres zugrunde liegt als die Gegensätzlichkeit des Ja und Nein für unsre Lebensfürsorge; denn die Welt das ist unser praktischer Verstand, der ganz eigentlich ein Synonym der Lebensfürsorge genannt werden muß. Die Lebensfürsorge gibt den Ausschlag und die Entscheidung für das „Freundliche" oder „Feindliche" der Dinge, je nachdem sie betroffen wird; weswegen alle Dinge, wie schon oben erwähnt worden, sowohl freundlich als feindlich angesehen werden können, mehr oder weniger auch immer so angesehen werden und dem naiven Sinne einfach als gut oder böse gelten. Das Kind schlägt den „bösen" Stein, woran es sich gestoßen hat, und küßt oder schlägt seine Puppe, je nachdem sie gut oder böse ist. Alles ist gut und böse, kann gut oder böse sein, selbst Vater und Mutter, die doch gewiß gut sind, können „böse" werden, und nichts ist böse als was ihm böse ist; das Kind eines guten Freundes (denn er ist mir gut — wie ich ihm gut bin), dem man erzählt hatte, es wäre über Nacht in den Garten eingebrochen worden und daß nun sehr viel Schönes nicht mehr da sei, lief selbst hinaus, um zu sehen, und rief begeistert: „Der gute, süße Dieb! er hat mein Kaninchen nicht mitgenommen!"

*) Plut. De Is. et Os. c. 45.

Aber hier muß ich nun, was den Verfolg dieser Gedanken und das Allerwichtigste dabei betrifft, eine gewaltige Lücke lassen. Obwohl ich nun gerade an das, weswegen alles Bisherige hier steht (aber nur zum Hinüberleiten auf Späteres), und trotzdem ich damit gerade an etwas kommen würde, was unseren Generationen aufs Herz fallen müßte: die hier nämlich gar nicht etwa, nach ihrer Weise, grienen und meinen dürfen, daß solche Spaltung der Dinge und Vorgänge in die beiden großen Klassen des Nützlichen oder Guten und des Schädlichen oder Bösen sie nichts mehr anginge, daß so nur in den alten dummen Zeiten unterschieden worden sei, und nur noch etwa von andern, sehr dumm naiven Menschen und von den Kindern unterschieden werde. Nein, nein — sondern von solcher Unterscheidung wird nach wie vor auch heute noch die Anschauung und das Tun des ganzen Volkes vorherrschend bestimmt. In gar vielen Dingen, vor allem aber, und zwar ausschließlich, in der Sphäre des moralischen Urteils. Hier steht das gesamte Volk auf dem Standpunkte gänzlich ungetrübter Naivetät. Hier, also hinsichtlich der allerwichtigsten Anschauung und Praxis, nämlich derjenigen, welche das Verhalten der Individuen gegeneinander in der eignen Gattung betrifft — es wird hier die Volkspsychologie, so wie sie ihrer Natur nach ungeheuerlich verkehrt ist, in demselben Maße auch praktisch auf das Ärgste verhängnisvoll; hier kommt es ihnen zu Hause, müssen sie leben, was sie denken und ihre dualistische Psychologie bitterlich büßen. Ein Mensch wird vom andern gut oder schlecht genannt, oder doch einzelne seiner Handlungen werden gut oder schlecht genannt, wo diese Worte Gut und Schlecht in ihrem eigentlichsten und ernstesten Sinne gelten: weil die Menschen sich untereinander einen freien Willen zuschreiben, womit sie in einem jeden Falle hätten wählen können zwischen dem Guten und dem Bösen, hätten wählen müssen — denn der Mensch ist moralisch, hat moralisch zu sein, er hat moralisch gut zu sein. Das ganze Volk und seine größten Lehrer verlangen so und sprechen von dem moralisch Guten und Bösen so tief ernsthaft wie naiv; Immanuel Kant spricht vom Guten und Bösen wie ein echter und gerechter Katechismusschüler und obendrein noch allerlei Seltsames dazu, wie: daß jedes Geschöpf seine Bestimmung erreiche; „beim vernunftlosen Tiere geschieht dieses wirklich und ist Weisheit der Natur; beim Menschen aber erreicht es nur

die Gattung, wovon wir unter vernünftigen Wesen auf Erden nur eine, nämlich die Menschengattung kennen, und in dieser auch nur eine Tendenz der Natur zu diesem Zwecke: nämlich durch ihre eigne Tätigkeit die Entwicklung des Guten aus dem Bösen dereinst zustande zu bringen; ein Prospekt, der, wenn nicht Naturrevolutionen ihn auf einmal abschneiden, mit moralischer (zur Pflicht der Hinwirkung zu jenem Zwecke hinreichender) Gewißheit erwartet werden kann.“ So redet Kant; was er sich aber etwa dabei gedacht hat, weiß ich so wenig anzugeben, wie er selbst es angegeben hat, und ebensowenig weiß ich mit seinem moralisch Guten und Bösen anzufangen; womit wieder einmal in diese Eine Welt der bewegten Dinglichkeit etwas gänzlich Neues, zu ihr nicht Passendes, hineingetragen wird. Ich weiß nichts anzufangen mit Gedanken eines Mannes, die so verschiedenartig und unvereinbar sind und so verschiedene besondere Enden haben — ich weiß nur Bescheid mit Gedanken, von denen ein jeder jederzeit als zurückführbar auf den einen prinzipiellen Gedanken und als herkommend aus der Einheit des Denkens zu erkennen ist, und meine auch: nur da ist wirkliches Denken über unsre Welt, wo sowohl die Dinge wie auch unser Bewußtsein wie auch das was wir ethisch nennen, aus der Einen Bewegung verständlich wird; wer nicht über dies Alles einheitlich denkt, der scheint mir gar nicht wirklich zu denken. Wirklich gedacht, auch über das Ethische hat Spinoza. Seine Ethik, ich meine hier seine Ethik im engeren Sinne, soweit sich sein Ethik genanntes Werk mit den Affekten der Menschen, mit ihrem Wollen, Handeln und Verhalten gegeneinander beschäftigt, ist nichts andres als Anwendung der Bewegungslehre (daß er sein ganzes Buch Ethik genannt hat, obwohl doch das Ganze seiner Weltanschauung und seiner Philosophie darin niedergelegt ist, — nun das geschah wohl aus ähnlichen Gründen wie sie mich bewogen haben, dem hier vorliegenden Werke den Titel zu geben: „Die Lehre von den Geistigen und vom Volke“), und es gibt bis auf den heutigen Tag nur diese einzige Behandlung des Ethischen durch Spinoza; unter den hunderttausenden von Büchern, die angeblich das Ethische zum Gegenstande haben, spricht keines, kein dünnes und kein noch so dickes, über das Ethische. Ganz allein wirklich hat dies nur Spinoza getan, weil er, wie ich sagte, die Anwendung von der Bewegungslehre gemacht hat, und zwar in aller Reinheit, sämtliche dabei hergebrachte Allotrien auf die Seite setzend. Von

Moral und von moralisch Gutem und Bösem kein einziges Wort, — woher sollte denn das auch in den Menschen hineingelangen? Der Mensch, ob er nun dem Menschen nützt oder schadet, ist darum so wenig gut oder bös wie die Sonne, wenn sie mich wärmt, oder wie das Meer, wenn es mich verschlingt, und darum gibt es derlei Gutsein und Bössein des Menschen für den Denker nicht, dem der Mensch immer nur die ursachlich notwendige Bewegungsexistenz innerhalb der allgemeinen Bewegung der Welt ist, die sich darin als das, was sie ist, nach ihrem Egoismus zu erhalten sucht, — zu welchem rechten Egoismus freilich das rechte Ethische ganz wesentlich dazugehört!

Moral erklärt uns nichts von dem, was wir das ethische Verhalten des Menschen, das Soziale und Politische nennen (das Vorhandensein der Moral vielmehr, aber nach dem, was sie in Wahrheit ist und in Wahrheit leistet, bedarf selber gar sehr der Erklärung und soll sie finden!) — alles Ethische wird uns ganz vollkommen erklärt aus dem Begriffe des Egoismus, wie derselbe auf Grund der Bewegungslehre entwickelt worden ist, und wir werden daraus her das Ethische erklären dort, wo es für uns statthaft sein wird. Warum aber nicht hier, obwohl doch das Ethische in die Fakultät des praktischen Verstandes hineingehört, und weswegen ich so mitten im Galopp anhalten muß? — nun das ist darum, weil sich für die Absicht dieses Werkes die Behandlung des Ethischen und des Moralischen, die ich als zweierlei Verschiedenes und einander Widersprechendes aufzuweisen habe, nicht voneinander trennen läßt, und weil für diesen Fall die pars construens und die pars destruens sich durchdringen müssen auf das allergenaueste. Deswegen bin ich genötigt, ohne doch mich eines Kompositionsfehlers schuldig gemacht zu haben, die Darstellung des Ethischen zu verschieben, bis ich auch zugleich die Moral vornehmen kann; und das kann ich erst im Zusammenhange des dritten Teiles der Fakultätenlehre, mit dem wir in das allerbitterste Reich des Aberglaubens kommen, zu welchem auch die Moral gehört. Es läßt sich nicht ohne weiteres so verständlich wie ich möchte, vom Ethischen reden, ohne auch vorher verständlich genug über den Aberglauben der Moral geredet zu haben; denn hier ist das Simultaneum und das Ineinander von praktischem Verstande und Aberglauben inniger als irgendwo sonst. Wenn irgendwo, so ist es hier zunächst erforderlich, das ineinander Verschlungene sorgsam zu lösen und dem abergläu-

bischen Denken wieder abzuringen, was es als sein Teil an sich gerissen hat — auch in Hinsicht auf die Erklärung der hier in Betracht kommenden Erscheinungen. Die meisten aller Erklärungen werden ja überhaupt aus dem Aberglauben bestritten, und das Ethische ganz und gar wirklich nur aus diesem: aus einer angeblichen moralischen Anlage des Menschen, die als eine undinglich freie in ihm hinzutrete zum dinglich Kausalen seines egoistischen Wollens. Das Ganze der menschlichen Existenz als das Ganze einer dinglichen Existenz wird auch hier so schwer wie möglich verkannt, — nun wir brauchen uns nur den Sachverhalt zurückzurufen, den wir oben festgestellt haben: wie im populären Denken bis zu einem gewissen Punkte zwar das Dingliche des menschlichen Wesens zugestanden, von da an aber alles der abergläubischen Konfusion preisgegeben wird. Des Menschen Fühlen — nun ja, die „niederen" Gefühle sind ganz und gar gebunden im Zusammenhange der allgemeinen dinglichen Natur, aber die „höheren" Gefühle sind etwas ganz Anderes, Besonderes seiner freien Seele. Da haben wir die Zusammensetzung von Gedanken des Verstandes und des Aberglaubens. Nicht anders hinsichtlich des Wissens: ja, mit seinen Vorstellungen ist er durchaus gebunden und unfrei, aber seine zusammengesetzten wissenschaftlichen Gedanken sind frei und bringen Erkenntnis von den Dingen. Und ganz ebenso auch hinsichtlich des Wollens, mit dem wir es im Ethischen ja vorwiegend zu tun haben: die niederen Regungen des Willens sind unfrei, danach ist der Mensch Egoist, aber höher hinauf sitzt der moralische freie Wille. Der Mensch sei zusammengesetzt aus Egoismus und Moral, das ist die allgemeine Meinung, die sich fest davon überzeugt hält, daß das Wesentliche des Verhaltens der Menschen gegeneinander nur aus einer moralischen Anlage erklärbar sei, nicht aus dem Egoismus. Es ist aber gar nichts mit der Moral, und die Wahrheit ist ganz allein nur der Egoismus oder die Lebensfürsorge; und ich werde zeigen, daß tatsächlich der Egoismus auch dort Licht zu geben vermag, wo wir uns mit den Erklärungen der Moral doch nur im Dunkel befinden würden, aus dem Lichte hinaus in die Finsternis uns versetzt fänden. Es wird unsre Aufgabe sein, gegen die Behauptungen der Moral Alles und Alles seinem ganzen Umfange nach als Egoismus, und also auch Dasjenige als Egoismus zu erweisen, was in der oberflächlichen Sprache des plattverkehrten Volksverstandes altruistische Moral und Frei-

heit genannt wird, und dabei haben wir dem verkannten und geschmähten Egoismus zu seinem Rechte zu verhelfen; denn er, der so natürlich fromme und gerade, ist der Hiob unter den Begriffen, über Alles geplagt von allen Seiten. Es gilt dem Begriffe des Egoismus seine Freiheit, Gesundheit und Schönheit zurückzugeben, und ihn, gegenüber der unsinnigen Auffassung, wonach der Mensch mit ihm ein Werk der Selbstbestimmung und freien Wählens genannt wird, in der ganz viel anderen und ganz viel erstaunlicheren Großartigkeit seines wirklichen Wesens hervortreten zu lassen, — von der Moral aber gilt es zu erweisen, daß wir in ihr weder wirklich Aufgefundenes noch Auffindbares noch überhaupt Denkbares vor uns haben, und sie hinzustellen als das, was sie in Wahrheit ist: als einen Aberglauben und als ein Nichts. Das heißt, wenn ich hier sage Nichts, so ist das in dem Sinne zu verstehen, wie mit dem Nichts des Aberglaubens überhaupt: obgleich Nichts, so ist er doch in unsrem Denken keineswegs das Nichts. Die Moral hat kein Wesen und keine Wirklichkeit und ist wahrhaft nichts, jedoch für uns Menschen, da unter uns ihr Nichts wie ein Etwas gedacht wird, ist sie ganz gewaltig Etwas, viel sehr Schreckliches: eine von jenen drei Volkskrankheiten, die allergefährlichste dieser Krankheiten des Volksdenkens, die verheerendste.

Das kranke Volk selber ahnt nichts von seiner Krankheit und hält die Moral nicht für etwas Böses sondern für etwas Gutes, — es geht ihm mit der Moral wie es ihm mit der Religion gegangen ist, über die es eben erst, bei einiger Besserung davon, einiges Urteil gewinnt. Die Moral steht unter uns noch völlig unangetastet; ich werde der Erste sein, der gegen die Moral schreibt, so wie ich der Zweite sein werde, der nach Spinoza über Ethik schreibt. Sollte wirklich durch gewisse neuere Schriften bereits etwas gegen Moral ausgerichtet, und sollte der Anfang ihres Endes damit schon hereingebrochen sein — nun, das wäre mir im Herzen eines der größten Stücke meiner Freude. Aber ich darf es kaum hoffen. Denn weder sind diese Kämpfer gegen die Moral die rechten Kämpfer noch taugen ihre Waffen. Man muß ganz blind sein, wenn mans nicht den Hauptverfassern jener Schriften ansieht, wie sie nichts weniger als wahrhaft frei über der Moral stehen, und daß sie von ihr genau den gleichen Gebrauch machen wie alle Leute, nämlich nicht für sich selber sondern gegen die andern. Die Moral ist ihnen nicht der Stab auf

den sie sich stützen, sondern die Angriffswaffe; sie verdächtigen die Moral der Andern, und bezeugen damit, durch ihr eignes Verhalten, daß sie selber sehr moralisch sind, — es gibt z. B. kaum eine schlimmere und so echt moralisch hinterlistige Kritik als die Nietzsches, „des Amoralisten", die er gegen Richard Wagner richtet. Das ist der Ton eines sehr moralischen Mannes, und wie könnte von ihm und seinesgleichen wahrhaft Etwas ausgehen gegen die Moral? wie sollten sich wohl Volksleute, die selber moralischen, gegen die Moral aufmachen können? — einerlei nun, ob sie vom alten oder ob sie vom modernen Glauben sind und wissenschaftlich-poetische Nachtwächter, die die Entwicklungslehre absingen und abbeten. Da gehört noch etwas ganz andres dazu, zur wirklich vernichtenden Kritik der Moral, wovon die Nachtwächter nichts wissen. Dazu gehört, daß man wisse von dem Einen alles Aberglaubens aus dem Prinzip des abergläubisch verkehrten Denkens heraus; Metaphysik, Religion und Moral wurden aus Einem Sacke geholt und sind alle Drei Gurr wie Gaul — das muß man verstehen, und nicht weniger auch: wie sich denn eigentlich die Moral dem Egoismus gegenüber verhält ...... diese Moral, an der sie so unweit Besseres zu haben glauben als an ihrem Egoismus? und doch ist sie, in heuchlerischer Maske, ihr allerärgster Feind; nichts als ein Mittel der Vernichtung, welches die Menschen selbst untereinander handhaben; der böse Verderber, den ein Jeder eifrig sucht gegen die Andern, und der einen Jeden eifrig sucht durch die Andern. Wie sind sie Alle hinterher hinter dem alten Rattenfänger Moral, und wittern gar nichts von dem teuflischen Unrate. Wir wollen uns frei machen und wollen den Kampf aufnehmen und werden nicht nachlassen, als bis diese gleisnerische, heimlich-unheimliche, aberwitzige, beißige, menschenfresserische Moral, als bis sie in den Abgrund geworfen ist, aus dem sie sich nicht helfen kann.

Schluß.

Bis dies nun aber zu seiner Zeit an seinem Orte bestanden werden kann, muß auch, aus den angegebenen Gründen, eine Lücke gelassen werden für das Ethische, — desgleichen übrigens noch für einige andre wichtige Einzelgegenstände wie z. B. Schlaf, Traum, Irrsinn, worüber man ebenfalls die Betrachtungen mit einigem Rechte in diesem Bande suchen könnte. Ich mußte sie aber, ebenfalls mit Recht, noch weglassen. Sie werden am Ende der Fakultätenlehre nachfolgen, — die letzten hinkenden Kühe. Abgesehen von dem hier Angezeigten ist Alles über den praktischen Verstand erledigt worden, soweit dieser als selbständig, außer Verbindung mit den andern beiden Fakultäten, in Betracht kommen konnte, und mein Vorhaben mit den hierhergehörigen Gedanken ist beendigt, da von ihnen dargestellt oder doch genügend angedeutet worden ist, wie sie allesamt verknüpft erscheinen durch die Eine prinzipielle Wahrheit unsres Denkens der Dinge um unsrer Dinglichkeit willen; was die Wahrheit unsrer relativen Wirklichkeit ist und bleibt, ob auch der Tag dieser Wahrheit niemals allen Menschen leuchten wird. Der Beschluß dieser Darstellung sei nun gemacht hauptsächlich mit einigen Bemerkungen über Dasjenige, womit ich darstellte, über die Sprache — von der Sprache wird bei der folgenden Behandlung der Fakultät des Geistes wiederum auch der Ausgang genommen werden, — und übrigens Alles auch in diesen Schlußworten, wie ich es auf dem Herzen habe!

Es ist bereits in den Prolegomenen allgemeinhin die Sprache als eine der Konstruktionen des praktischen Verstandes bezeichnet worden. Ich verstehe, woran von neuem erinnert sein soll, unter Konstruktion nicht, wie gewöhnlich in der Geometrie verstanden wird: Darstellung wirklicher Anschauung, sondern Fiktion einer Anschauung — in dem Sinne, in welchem auch die ganze Mathematik von mir Konstruktion genannt wird. Die Mathematik, die es mit dem Formalen der Quantitäten und mit den räumlichen Verhältnissen zu tun hat, behufs Praxis in unsrer Welt der wirklichen Dinge, konstruiert Fiktionen, denen in der Wirklichkeit der Dinge nichts entspricht (die mathematischen Figuren, der mathematische Punkt ohne Ausdehnung), und die in Wahrheit gar nicht einmal denkbar sind: aber sie operiert mit diesen Fiktionen, zum größten Nutzen unsrer Lebensfürsorge, als wären sie denkbar und wirklich.

Ganz in solcher Art nun eine fiktive Konstruktion ist auch die Sprache, deren Wörter ja nicht, gleich den Gedanken, unmittelbar Anschauungen des Wirklichen sondern nichts als für diese die Namen sind, die bezeichnenden Namen, die Zeichen für das anschaulich Gedachte in den Denkenden. Durch diese Zeichen der Namen oder Wörter kommt das für die Menschheit unberechenbar Große zustande, daß die innerlichen Gedanken wahrnehmbar gemacht werden gleich als wären sie dingliche Erscheinungen für unsre Sinne, also sinnlich wahrnehmbar werden sie durch die Konstruktion der Sprache gemacht, für einen Sinn zunächst, für das Gehör; und dadurch daß für die Gedanken die bezeichnenden Wörter wiederum mit andern Zeichen, mit Repräsentanten geschriebner Charaktere oder gedruckter, wie z. B. hier auf diesem Papier, dargestellt werden, auch für das Gesicht — denn mit dem Riechen der Gedanken, mit dem Schmecken und Fühlen derselben ist es doch nun einmal nichts Rechtes. (Ganz nur für das Gesicht „Sprache" ist die der Taubstummen.) Dann ist das Wunderbare da, daß dem innerlichen Menschen der andre innerliche Mensch als solcher, als innerlich Denkender, deutlicher Gegenstand der Erscheinung wird. Wer spricht, der äußert sich, macht sein Innerliches zum Auswendigen. Ohne daß Sprache wäre, wüßte Einer von des Andern Innerlichkeit nur ganz unbestimmt, allgemein, undeutlich, bei weitem der meiste Ausdruck wäre vieldeutig, und das für die Gemeinschaft und mithin für die einzelnen Menschen Allerwichtigste bliebe unausmachbar; nun aber, durch das Vorhandensein der Sprache, werden die Einzelheiten der Innerlichkeit erfaßbar: für alles wirklich anschaulich Gedachte des menschlichen Fühlens, Wissens, Wollens sind die konstruiert anschaulichen Wörter die Ausdruckszeichen. Aber mit den eigentlichen Anschauungen des Denkens haben diese konstruierten Anschauungen der Wörter oder Namen so wenig zu tun, daß in einer Sprache für eine und dieselbe Anschauung mehrere Wörterbezeichnungen existieren, wie desgleichen umgekehrt auch eine Bezeichnung für mehrere Anschauungen da ist, und daß von Menschen verschiedener Länder und Gegenden für die gleichen Anschauungen verschiedene Namen gebraucht werden und allein an lebenden selbständigen grundwesentlich voneinander abweichenden Sprachen weit über tausend aufzuzählen wären, an toten aber, so sehr wenige auch von ihnen bekannt geblieben sind, eine ungeheure Anzahl angenommen werden muß. Diese Tatsache der

verschiedenen Sprachen allein schon würde hinreichen, uns den Charakter der Wörter als zufällig, als der eigentlichen Wirklichkeit gegenüber willkürlich und ohne Bedeutung und mit einem Worte: als fiktiv konstruiert deutlich zu machen. Dazu noch, damit eines noch dazu genommen sei, vergegenwärtige man sich, am besten gleich auf der Stelle praktisch an irgend welchem beliebigen Worte: wie ein jegliches Wort, sobald man es einmal als bloßen Klang, ohne daß man die damit verbundene Anschauung vor sich hat, und losgelöst aus dem sinnvollen Zusammenhange eines Satzes, — wie auf der Stelle ein jegliches Wort, welches es auch sei, wenn man seinen Klang vor sich hin ausspricht und nur auf diesen Acht gibt (also wirklich nur verbal denkt), uns g a n z k o m i s c h vorkommt, sinnlos eben, völlig willkürlich und unwirklich; welchem Ähnliches uns mit den eigentlichen Anschauungen von Dingen niemals begegnet, die vielmehr — im normalen Zustande des Denkens — immer natürlich und wirklich erscheinen. Die Wörter sind fiktiv konstruiert, sind das dem Denken A u s w e n d i g e, durch sie wird innerliches Denken auswendiges — für unsresgleichen. Wir fingieren mit unsren Konstruktionen — nicht Dinge, aber es wird den Dingen etwas auffingiert, zur Handhabung unsrer Praxis unter ihnen; die Konstruktionen sind Erzeugnis unsres Denkens, unsre Schöpfung im Eigensten, wir ziehen damit die Dinge gänzlich in das Bereich u n s r e s Denkens, uns in ihnen zu finden.

Doch nur ja nicht als hieße das: Sprache ist willkürlich und zufällig. So erscheint sie im Vergleich zur Notwendigkeit der in allen Menschen übereinstimmenden Anschauungen, eben wiefern die Wörter nicht selber Anschauungen des Wirklichen sind, sondern fiktiv konstruierte Anschauungen, die für die wirklichen Anschauungen gelten, — a b e r a l s K o n s t r u k t i o n i s t d i e S p r a c h e n a t ü r l i c h. Wir sprechen so wie von Natur, beinah in der Weise wie wir von Natur denken; und doch ist ein gewaltiger Unterschied zwischen Beidem. Wir sprechen in keiner Hinsicht auf die Art notwendig wie wir denken, denn Sprechen hängt nicht unmittelbar mit der Bewegung unsrer dinglichen Existenz oder mit unsrem Leben so zusammen wie Denken, es läßt sich nicht, wie man sagen muß: Sum ergo cogito, auch sagen: Sum ergo loquor, unser Sprechen ist nicht mit unsrer spezifisch dinglichen Bewegung identisch wie unser Denken — es gibt menschliches Leben, menschliches Denken ohne Sprechen —

und wir sprechen auch nicht so wie der Wagen knarrt, wenn er sich bewegt. Allerdings gibt es ebenfalls Geräusche unsrer sich bewegenden Existenz, die solchem Geknarre des Wagens zu vergleichen wären, jedoch hat damit unser Sprechen, diese Äußerung durch die merkwürdigsten Bewegungsvorgänge einiger von unseren Organen, nur zum sehr geringen Teile zu schaffen, — der physiologisch-physikalische Bewegungsvorgang des Sprechenden dient in der Tat einer Äußerung, einem Ausdrucke, ist ein Zeichen seines fühlenden, wissenden, wollenden Bewußtseins, ein gewolltes Zeichen, welches eingeht in den Hörenden und in diesem als dem Verstehenden, umgekehrten Verlaufs wie im Sprechenden, die ähnliche Bewegung mit ähnlichem Bewußtsein erregt. Mit bestimmter Willensabsicht Sprechen und davon das Verstehen zusammen macht die Sprache. Das mit bestimmter Willensabsicht einen bestimmten gedachten Inhalt Sprechen ist mehr als ein bloß mechanisches Geräusch, und das Verstehen des Gesprochenen, seines Sinnes und seiner Absicht, ist gar kein Geräusch; daher, wenn auch das Geräusch des Sprechens erklärt wäre, damit noch nicht die Sprache erklärt wäre.

Die Sprache, keineswegs zwar identisch mit dem Denken, steht doch mit diesem im engsten natürlichen Zusammenhange, sie ist, zum Dienste des Denkens und mit unmittelbarem Hinuntertreten in seine Praxis, eine natürliche Konstruktion und ist — als natürliche Konstruktion fingierter Anschauungszeichen für sämtliche wirklich anschaulichen Objekte des praktischen Denkens — gleich diesem — allen Menschen gemeinsam. Sie deckt sich wunderbar mit dem praktischen Denken, eben weil sie eine Konstruktion von Natur ist. Die ganze Sprache ist auf das Genaueste dem praktischen Denken aufgestellt, in aller Weise ihm entsprechend und innig mit ihm verwachsen; so daß man in die Sprache hineinschaut wie in einen Spiegel des Denkens, dessen ganze Beschaffenheit hier noch einmal, in Gestalt der parallel gehenden fiktiv konstruierten Anschauungen, vor sich bekommend. Es muß mir hier versagt bleiben, darüber in die Einzelheiten zu gehen und zu begründen, doch sollen die Hauptzüge hervorgehoben werden:

Unser ganzes praktisches Denken kennen wir als unser Denken der Dinge um unsrer Dinglichkeit willen, und wissen, daß, damit es solches Denken sein könne, all sein Dingliches aufgelöst werde in Kausalität? Völlig parallel damit finden wir die

fiktiv konstruierte Anschauung der Sprache, diese überaus feine, allerfeinste Anschauung: Gehöranschauung, hervorgebracht durch Bewegungen des Kehlkopfes, der Rachen- und Mundhöhle, vor allem dadurch, daß wir mit dem beweglichsten unsrer Glieder — ein kleines Glied und richtet große Dinge an! — daß wir mit der Zunge die Luft bewegen und die zusammengesetzten Töne hervorbringen, die wir Wörter nennen, die also gebildet sind aus den Klängen, dem am wenigsten dinglich substantiell Wirkenden (vgl. die Bemerkung S. 461)! Zunächst nun unsrem Denken der Grunderfahrung von nichts Andrem als Dingen ganz gemäß sind sämtliche Wörter, ihrer ursprünglichen Wurzelbedeutung nach, Bezeichnungen für äußerlich auffaßbare dingliche Erscheinungen, was jetzt alle unsre Sprachgelehrten erweisen, nachdem Locke mit großem Nachdrucke darauf hingeführt hatte, — das erste eigentliche Urwort übrigens, prinzipiell und deutlich, woraus der ganze wissenschaftliche Text über die Wörter zu entwickeln ist, stammt von Spinoza her, der (De em. int.) die Wörter Zeichen nennt für die Dinge, wie sie in der Einbildungskraft (in der sinnenmäßigen Grunderfahrung) sind, nicht wie sie im Verstande (im abstrakten Denken) sind. Das Vokabularium entspricht der sinnenmäßigen Wahrnehmung von Dingen, es fällt ganz und gar hinein in die Grunderfahrung, deckt sich mit den Vorstellungen: die Eigennamen sind bezeichnende Darstellungen der Einzelvorstellungen, die übrigen Wörter sind Darstellungen der Vorstellungen in den Begriffen, der Inbegriffe von Vorstellungen, als welche wir die Begriffe kennen gelernt haben. Aber es gibt keine Sprache nur mit Vokabularium, ohne Grammatik, ohne Syntax, und die Grammatik entspricht der abstrakten Kausalität. Und also denn nun —: wie nicht im eigentlichen Sinne Dinge sondern im eigentlichen Sinne Kausalität gedacht wird, so wird auch, da nicht Wörter sondern Sätze gesprochen werden, im eigentlichen Sinne nichts Andres als Kausalität gesprochen, und was für das Denken die Auflösung der nach der Grunderfahrung der Sinne erscheinenden dinglichen Substanzialität in die abstrakte Kausalität ist, das ist sprachlich die Auflösung des Subjekts in Prädikate, des Substantivs in Adjektive. Die ganze Sprache ist Konstruktion von Kausalität, vollkommen mit der gedachten Kausalität sich deckend und als natürliche, ewige Konstruktion unmittelbar in der Erfahrung von ihr anwendbar — ganz gewiß nicht aus der Er-

fahrung, auf dem Wege der Vervollkommnung rohen, tierischen Empfindungsgeschreis und der Schallnachahmung entstanden, wie die Wau-Wau-Philologen und die Ah!-Ah!-Philologen meinen, — und, nebenbei bemerkt die Erklärung: daß, weil die Sprache natürliche Konstruktion ist, so durchaus mit dem praktischen Verstande sich deckend und seinen Erfahrungen kongruent, — daß es daraus sich erklärt, wie soviel unerschöpflich reiche Wahrheit in ihr angetroffen werde von dem, der sie herauszuholen und die feinen Geheimnisse ihr abzulauschen versteht; die Sprache ist ein gewaltiger Psycholog, der über Manches Auskunft gibt, worüber die Denker geschwiegen haben.

Die Sprache, als natürliche Konstruktion von Kausalität und mit dieser sich deckend, hat mit dieser auch gemeinsam: daß ebenso wie die Abstraktion der Kausalität vom ganzen Volke unmittelbar gedacht wird, ebenso auch die Sprache für das ganze Volk vorhanden ist in unmittelbarer Anwendung, — sie ist nicht, wie wir Solches in der wissenschaftlichen Praxis antreffen, Konstruktion *zur* Anwendung. Daher auch nicht wie mit unsren künstlichen Konstruktionen, z. B. mit dem Gelde, finden wir es mit dieser natürlichen Konstruktion. Hier ist Naturgründlichkeit, an die unser künstlich Gemachtes nicht reicht. Es ist wirklich vollkommener Parallelismus des Sprechens und Denkens überall und immerdar — nicht, daß dies nur nach dem innerlichen Wesen der Kongruenz von Sprache und Denken im Allgemeinen und im Einzelnen so wäre, sondern in jedem besonderen Menschen ist es so, und eines Jeden Besonderheit wird dadurch offenbar. *Sprich, damit ich dich sehe!* — und durch nichts anderes vermag man so den Menschen, sein Innerstes, sein Denken zu sehen wie durch sein Sprechen; wozu natürlich nicht allein die eigentlich so genannten *Wörter* zu zählen sind, sondern auch der Ton und die nichtworthaften Laute (Ausatmungslaute), die wir unter die Wörter mischen und die eben zum Sprechen hinzugehören, ebenso wie die Mienen- und Gebärdensprache — all dieses ist nicht etwa bloßes Kolorit des Sprechens, ist vielmehr mit Element des Sprechens; es macht daher die sehr große Kunst des Schreibers aus, nach Möglichkeit alle diese eben genannten sprachlichen Ausdrucksmittel, nämlich Mienen und Gebärden, nichtworthafte Laute und Ton und Betonung in der schriftlichen Darstellung zu ersetzen durch die rechte Auswahl aus reichem Vokabularium, Stellung der Wörter und Interpunktionszeichen. Und ich sage

also: es ist vollkommener Parallelismus des Sprechens und Denkens auch in jedem Einzelnen nach seiner Besonderheit. Es besitzen wohl die Menschen mehr Geld oder weniger Geld als Verstandesdenken, — denn Geld ist unsre künstliche Konstruktion (vgl. 1048 f.) — aber das Maß der Sprache kann nie kleiner oder größer sein als das des Denkens, und das gibt es also nicht, daß irgend ein Mensch mehr oder weniger sprachliches Ausdrucksvermögen besitzt als Verstandesdenken; denn die Sprache ist natürliche Konstruktion, die uns mit Unfehlbarkeit aufdeckt eines Jeden innerlichstes Wesen, sein Fühlen, sein Wissen, sein Wollen, und wie in ihm das Verhältnis der drei Spezifikationen bestellt ist.

Natürlicherweise rede ich hier lediglich vom sprachlichen Ausdrucksvermögen in Einer Sprache — und denke dabei nicht an die modernen eleganten Bildungsgewächse, die dermaßen kultiviert wurden, daß sie in der Lage sind, sich ihre Borniertheit von ganz Europa überhören zu lassen. Ich meine im Gegenteil: die vielen Sprachen haben auch wohl den besten Naturen geschadet. Daß unter den neueren Schreibern nur so wenige wahrhaft groß sind, mag nicht zum geringsten Teile herrühren aus unsrem Mangel an Sprachfestigkeit; wir leiden daran Alle durch die uns mehr oder weniger nötige Beschäftigung mit den vielerlei Sprachen, die uns das Denken zerzausen, das einheitliche. Damit ist es schlimmer als man meint; und es sehe ein Jeder, wie er den daraus herdrohenden Gefahren am besten entkommt und sein Denken w e s e n t l i c h in der Einen Sprache erhält. Nur Eine Sprache! denn die Sprache ist wahrhaftig Andres als die Beliebigkeit des Ausdrucks für das Denken, und die Eine Sprache steht zu diesem im allerinnigsten Verhältnis — das auch liegt, und gar sehr in dem, was gemeint ist, wenn die Sprache natürliche Konstruktion genannt wird. Nur die Eine Sprache, nur die Muttersprache ist für einen Jeden die allein wahrhaft natürliche Konstruktion, die denn nun Jeder, ganz gewiß aber Solcher, dessen innerliches Denken etwas taugt, mit allem Eifer und Beharrlichkeit, mit herzlicher Liebe und Leidenschaft, und wenn es sein muß, unter den größten Opfern in sich auszubilden hätte. Ich, was mich betrifft, ich wollte wie gern! alle die paar Wörter aus fremden Sprachen hingeben für einen einzigen besseren und echten Ausdruck in meinem geliebten, gesegneten, meinem wonnigen, mächtigen, meinem wundertätigen Deutsch, das

würdig genannt werden darf neben jenen großen Sprachen des Altertums, und das, ein furchtlos stolzer Adler, so hoch fliegt wie jene, sich emporzuschwingen vermag bis unmittelbar vor den Thron der Wahrheit! — — mit Jubel wollte ich die paar Brokken und Leichen des Fremden hinschleudern für ein einziges Wort meiner Muttersprache, wodurch ich den Wert des Gedankens, den ich mitteilen soll, würdiger könnt an den Tag bringen und ihm in den Gemütern Festigkeit und Dauer verursachen.

Ja, Mitteilung und Festhalten des Denkens — Andres nichts leistet die Sprache und ist nichts als Konstruktion zum Behufe dieser Leistung; so sehr das auch einfach oder meinetwegen banal klingen mag gegenüber den neuesten scholastischen Lehrmeinungen, die weit tiefsinnigeren Anstrich herzeigen, in Wahrheit aber so verworren wie möglich sind und mit ihrem Sprechen über die Sprache nichts als Mißbrauch der Sprache. Wir müssen hier, und könnten wir doch überhaupt, recht schnell! die unglückselige Angst vor den trivialen Wahrheiten wieder verlernen, soweit sie tatsächlich Wahrheiten sind: sonst geraten wir gar zu arg ins Unwirkliche, und werden zuletzt alle gänzlich abgeschmackt! Mitteilung und Festhalten des Denkens — wobei man aber freilich nicht allein an die Wirkung des Sprechenden auf Andre denken darf. Die Sprache ist auch Mitteilung gegen sich selbst, gegen den Sprechenden selbst in seinem innerlichen Denken und fester Halt für die Gedanken in seinem Bewußtsein, und somit nicht etwa lediglich unsre für die höhere Kultur allernützlichste und gänzlich unentbehrliche Konstruktion, zur gemeinschaftlichen Lebensfürsorge aufzurufen, — die Sprache ist nicht nur als die das Denken sinnenfällig machende Konstruktion, als das äußerlich sinnlich erfaßbar gemachte Denken anzusehen, ist nicht nur das großartige allgemeine Werkzeug und Hülfsmittel, wodurch die Menschen am besten, in gemeinsamer Arbeit, den Dingen beizukommen vermögen. Dies übrigens ist allgemein anerkannt, und brauchte darüber nichts weiter gesagt zu werden. Hingegen über die Sprache, wenn man ihre Leistung für das Denken des Einzelnen in sich selbst in Erwägung nimmt: wie sie das große Erinnerungsmittel, die große Mnemonik ist; wie die Wörter Haltpunkte für die Erinnerungen werden und damit für die anschaulichen Vorstellungen überhaupt, an welche diese auf das Innigste sich

anschließen, mit welchen sie sich zusammenschließen; und wie durch die Wörter der Sprache die damit bezeichneten Vorstellungen von uns weiter abgerückt und erst recht eigentlich ein Außer uns werden, und wieviel durch dies Alles zur Entwicklung und Entfaltung des deutlichen Denkens beigetragen wird; und was (nicht zuletzt soll dies gerechnet sein) für das innerliche Denken die gehörten und verstandenen Wörter bedeuten, so daß man wohl zu dem Ausspruche kommen könnte: es trete, wie durch das Auge der Mensch in die Welt, so durch das Ohr die Welt in den Menschen — über dieses Alles wäre, indem man es nicht allgemein und obenhin sondern stückweise sorgsam durchginge, viel zu sagen, wofür die passendere Gelegenheit kommen wird.

Es bleibt noch sehr viel über die Sprache zu sagen und soll nichts verwahrlost werden, bei jeder der Fakultäten ist Besonderes von ihr zu sagen, hier aber, bei unsrer Fakultät hauptsächlich dieses: daß die Sprache ihrem Wesen nach, als Konstruktion des praktischen Verstandes, Ausdruck der Gedanken des praktischen Verstandes sei. Dieses ist die Grundwahrheit über die Sprache, auf der alles Übrige steht, und die wir uns von den scholastischen Füchsen nicht wegklügeln lassen dürfen.

Konstruktion des praktischen Verstandes und Ausdruck seiner Gedanken ist sie — so erscheint mir die Sprache durchaus verständlich, und so bin ich zufrieden und glücklich mit ihr: die moderne Rede aber von der behaupteten Identität des Sprechens und Denkens und das Gejammere über die versagte Erkenntnis darum, weil all unser Denken doch nur Sprechen sei — es ist die Wahrheit, daß mir diese Reden Unsinn erscheinen und ganz konfus und jämmerlich die sie Sagenden und Klagenden. Die Sprache ist keineswegs identisch mit dem Denken, obwohl die Wichtigkeit der Sprache für das Denken nicht groß genug eingeschätzt werden kann, worüber ich denn auch Einiges angedeutet zu haben meine. Aber nicht einmal dies ist wahr (was doch noch lang nicht eigentliche Identität von Sprechen und Denken wäre), daß wir nicht denken könnten ohne Sprache, wenn auch Manche vom Denken sollen heiser werden — das würde zur Genüge erklärt durch die natürliche allerengste Verbindung der Wörter mit den Gedanken, durch die vollkommene Kongruenz der Begriffe und der ihnen übergedeckten Wörter; man brauchte deswegen noch lange nicht

das Denken „einen unmerklich in den Zentralteilen verlaufenden Sprachprozeß zu nennen.“ Daß Denken ohne Sprache unmöglich sei, wird widerlegt schon durch die Verwechselung der Laute und Wörter in gewissen Zuständen und durch das Denken in der Aphasie (die eben nur Verlust eines Konstruktionsbesitzes ist); auch die noch alalischen Kinder denken, auch die Taubstummen denken, und, mit Erlaubnis zu sagen, auch die Tiere denken, und ganz richtig, und also selbstverständlich auch in Gefühlen und Volitionen und Nolitionen und auch in Begriffen, Urteilen und Schlüssen — worin und wie denn sonst?! Es wird gedacht ohne Sprache, und die Sprache ist nicht identisch mit dem Denken — ich verstehe gar nicht, welch ein Sinn denn eigentlich mit der behaupteten Identität verbunden wird? Ist etwa gemeint, daß uns das Denken im Munde sitzt und wir nur imstande seien, die akustischen Anschauungsbilder der Wörter zu denken, — das wäre Verbaldenken, wobei nichts wäre von allem, was wir außerdem noch hören, sehen, fühlen, riechen, schmecken: daß man also bei dem Worte Sonne gar nichts weiter in der Anschauung habe als ganz allein nur die akustisch konstruierte Supposition des Wortes, die Gehöranschauung dieses Klanges „Sonne“ — ist das etwa gemeint? Es würde dies übel mit der Wahrheit stimmen. Denn in Wahrheit denken wir, die wirklichen Anschauungen von Dingen mit konstruiert anschaulichen Wörtern bezeichnend, zwar natürlich auch diese konstruierten Anschauungen, aber doch nur eben zur Bezeichnung der wirklichen Anschauungen von Dingen, zur Bezeichnung aller derjenigen Anschauungsmerkmale, die zusammengedacht uns ein Ding bedeuten. Auch sogar wo das Wort für ein Ding, wie bei den onomatopoetischen Bezeichnungen, hergenommen ist von einem seiner Merkmale, wo es den Schall nachbildet, den ein Ding für uns hören läßt, und wo also das Wort selber lebendige Anschauung für uns besitzt, z. B. wenn das Kind den Hund Wau-Wau nennt: nicht einmal in diesen übrigens äußerst seltenen Fällen, in welchen sich die Gehöranschauung durch das Wort und die der Einen Merkmalsanschauung decken und es sich also geradezu um imitatorisch darstellende Konstruktion handelt, nicht einmal hier wird bei dem Worte lediglich die Eine Anschauung gedacht. Dem Kinde bezeichnet das Wort Wau-Wau den ganzen Komplex aller seiner Anschauungen vom Hunde: es denkt bei dem

Worte Wau-Wau im Wesentlichen alles das, was es später bei dem Worte Hund denkt, welches letzte doch ganz und gar fiktiv konstruierte Anschauung ist, wie beinah unsre sämtlichen Wörter sind.

Allerdings ist wahr, es tritt ganz gewiß die fiktiv konstruierte Anschauung der Wörter zu unsren wirklichen Anschauungen von den Dingen hinzu, und es äußert Einfluß auf unser Denken der wirklichen Anschauungen, daß wir sie mit Gehöranschauungen so oder so bezeichnen, und es ist tatsächlich nicht gleichgültig, ob wir Hund und Sonne oder ob wir canis und sol sagen. Aber das gehört gar nicht hierher und ist etwas unendlich Nebensächliches gegenüber dem allein hierhergehörigen Hauptsächlichen: daß wir bei den fiktiv konstruierten Anschauungen der Wörter die wirklichen Anschauungen von Dingen denken. Es ist oben schon berührt worden, und schlimm genug wahrlich, daß man erst klar zu machen hat, wie im Worte an sich selbst gar keine Bedeutung liegt, die einzig und allein liegt in dem, was der Wortklang an Vorstellungsinhalt des Denkens bezeichnet. Nichts hat Bedeutung als unser Denken, und wir denken nichts als Vorstellungen, und für diese sind die Wörter die darstellenden Zeichen, die mit der Beschaffenheit der Vorstellungen nichts gemein haben. Nicht einmal mit Wortnamen etikettiert sind die Vorstellungen, geschweige denn, daß sie mit jenen gleich wären, die ohnehin bei verschieden Redenden ungleich klingen, die Vorstellung hingegen ist weder deutsch noch englisch oder französisch, und ihr Einer Sinn stellt sich allen, wie immer Redenden, wesentlich gleich; wäre aber Denken und Sprechen dasselbe, so würde unmöglich sein, was wirklich ist: daß nämlich das Denken in allen Menschen wesentlich übereinstimmt, nicht aber das Sprechen, die Verschiedenheit der Sprachen oder doch der wurzelhaften Lautgebilde und Übersetzen aus einer Sprache in die andre wäre unmöglich. Denken allein ist Wirkliches; wir empfinden nicht vom Worte, nur von der wirklich gedachten Vorstellung Lust und Leid. Ein Wort ist so wenig etwas an sich selbst, daß es für jeden Besonderen darauf ankommt, was er Besonderes als Vorstellung dabei sich denkt, also immer nur auf das Denken kommt es an oder auf das Interesse des Lebens, — es gibt einige Menschen, die in Entzücken geraten bei dem Worte Kant, andern ergeht es dabei anders. Was ist das Wort Kant? Einem jeden genau so viel und Solches, wie ihm die

Vorstellung Kant in seinem Denken gilt. Und ganz so mit allen den übrigen Wörtern. Nur wie und was im Denken dabei verstanden wird, gilt, — die Wörter, wobei wir gar nichts verstehen, d. h. wobei wir gar nichts im Denken verstehen, die gelten gar nichts, uns gelten sie gar nichts, sie mögen eine gültige Konstruktion sein für andere, die etwas dabei im Denken verstehen; und wenn ich gar sage Abecidofu, so dürfte schwerlich irgend ein Mensch von irgend welcher Zunge etwas andres dabei denken als den gehörten Klang und etwa mit diesem heraufkommende Erinnerungsvorstellungen, aber dieser Klang an sich selbst wird keineswegs eine bestimmte Vorstellung im Denken erwecken. Die Wörter gelten nur inwieweit sie, als Erinnerungsmittel in das Denken hineintretend, diesem bestimmte, mit dem gehörten Klange verbundene Erinnerungsvorstellungen erwecken, wodurch das Gedankenbewußtsein in ganz bestimmter Weise verändert wird. Und dies ist noch nicht genug gesagt — noch weiter. Gar nicht in Wahrheit denken wir, niemals ja denken wir auch nicht einmal Das infolge gehörter Wörter, was die einzelnen gehörten Wörter bezeichnen; selbst nicht, wenn sie Eigennamen sind, nur den bezeichneten Menschen, das bezeichnete Tier, die bezeichnete Sache: denn wir denken dies, wie wir Alles denken, immer nur im Zusammenhange des Denkens als Urteil, d. h. als Bejahung oder Verneinung in Hinsicht auf das Interesse unsrer Lebensfürsorge; das in den einzelnen Wörtern Bezeichnete ist an sich selbst noch nicht weder Bejahung noch Verneinung, was so gut von dem in den Eigennamen wie von dem in den übrigen Wörtern Bezeichneten gilt, welches Gattungsbegriffe sind. Wir wissen aus Proleg. S. 149, 150, daß auch die Gattungsbegriffe nicht an sich, sondern nur erst im Zusammenhange des Denkens und dadurch, daß in ihnen die Einzelvorstellung gedacht wird, etwas sind. Wir denken also überhaupt nicht einmal das mit den einzelnen Wörtern Bezeichnete*) noch viel weniger die Wörter, die uns gar nichts mehr sind sobald sie uns ins Denken gebracht haben —

und wo, frage ich, ist denn nun eigentlich jene Behauptung

*) — hierher gehört auch noch das oben über das Nichtworthafte Berührte, was dennoch zum Sprechen, noch richtiger: zum Ausdruck des Denkens dazu gehöre, — weil es nämlich den Sinn der Wörter in den Zusammenhang des Denkens hineinversetzt zeigt. Das Geschriebene ist daher immer unvollkommene Mitteilung, außer bei ganz großen Schriftstellern, die dann aber immer noch

hingeraten, das Denken sei dasselbe wie das Sprechen, und welchen Inhalt soll sie haben? Die uns mit einer so ungeheuerlichen Entdeckung kommen, mindestens so ungeheuerlich wie die Entdeckung wäre, daß Sonne und Mond dasselbe seien — wie sollen wir ihnen glauben, wenn sie immer nur die Behauptung von ihrer Entdeckung des Einsseins wiederholen, während wir doch nach wie vor Denken und Sprechen als zweierlei, gleich Sonne und Mond als zweierlei, vor Augen behalten? Wo ist auch nur der Schatten eines Beweises für ihre Behauptung? Und sie hätten doch ihre Identifizierung des Denkens und Sprechens so gut zu beweisen, wie wir unsere Identifizierung des Körpers und des Denkens bewiesen haben, die freilich beweisbar ist; denn in allen Punkten ist erweisbar das Einerlei des Körpers als des Äußerlichen mit dem Denken als seinem Innerlichen. Aber die Identifizierung des Denkens mit dem Sprechen ist nicht beweisbar; denn erweisbar ist in allen Punkten, daß das Denken Eines und das Sprechen der Wörter ein ganz Andres ist, daß die Wörter als Ausdrucks- und Erinnerungsmittel (mit Beziehung auf das Denken, im Kausalverhältnis zum Denken! wovon bei der wirklichen Identität von Körper und Denken nichts statt hat) eine zweite, fiktiv konstruierte Welt neben, in der Welt unsres wirklichen körperlichen Denkens sind, gänzlich verschieden von diesem; und ob wir auch gewaltig der Sprache bedürfen, zur Mitteilung der Gedanken und als der großen Mnemonik, und obgleich mit den Vorstellungen die mit ihnen verbundenen klanglichen Konstruktionsanschauungen und mit diesen jene in uns erinnert werden, weil die Sprache die natürliche Konstruktion des Denkens ist, so sollte man sich doch tausendmal hüten, sie deswegen mit dem Denken zu verwechseln. Die Sprache geht, eine natürliche Konstruktion, dem Denken parallel als Eines dem Andern,

---

große Leser nötig haben. Selbst Shakespeares Poesie wirkt auf die meisten Leser entfernt nicht gleich, wie wenn sie rezitiert oder gar im Theater vorgespielt wird, — nur der große Leser hat eine bessere innerliche Aufführung vor sich als irgend eine auf unsren Bühnen sein kann. Wörter können an sich selbst sehr unverständlich sein, doch die Mimik macht sie verständlich; kann doch Mimik an sich selbst, auch ohne begleitende Wörter, durchaus verständlich wirken. Der Schauspieler Roscius vermochte mit Cicero zu streiten, wer von ihnen deutlicher sei im Ausdruck von Empfindungen: ob Cicero durch seine Wörter oder ob er, Roscius, durch seine Mienen und Gebärden.

Sprache und Denken sind also Zweierlei, ganz gewiß im allerinnigsten Verhältnis stehend, aber als zweierlei im Verhältnis zueinander, sie sind nicht identisch, und niemals spricht das Sprechen das Denken aus! Man sehe doch nur, wie das mit Sprechen beginnende Kind allerdings schon viele Gedanken des Fühlens und Wollens hat und schon genug des intellektiv Begrifflichen, jedenfalls auch von diesem letzten mehr als Wörter, — und wie es mit seinen wenigen Wörtern oder Lauten alle diese Gedanken, also das ganz Andre seines Denkens bezeichnet. Noch sehr viel deutlicher wird das hier Gesagte an jenem merkwürdigen Falle des Kaspar Hauser, dieses unglücklichen Jünglings, der Alles, auch das Sprechen, erst von neuem, einem Kinde gleich, erlernen mußte. Als er, im Alter von sechzehn oder siebzehn Jahren, plötzlich auf dem Marktplatze zu Nürnberg „auf die Welt geboren" wurde, verfügte er nur etwa über sechs Wörter, die ihm zum Ausdruck für sein ganzes, immerhin doch schon verhältnismäßig reich und mannigfaltig gegliedertes Denken auslangen mußten. „Ä Reutä wähn" (Reiter werden!) oder „woaß net" oder „hoam weißa" — das waren die Wörter, „die er bei den verschiedensten Veranlassungen vorbrachte," und mit dem Worte „Roß" verband er ganz entschieden einen sehr bestimmten Begriff, nämlich den Begriff des Schönen und Freude Machenden, — hergenommen von dem hölzernen Pferdchen, das in seinem bisherigen Leben sein einziges Spielzeug und damit seine einzige Freude gewesen war. Kaspar Hauser sprach also mit seinem halben Dutzend Wörter, und hier haben wir denn das ganz deutliche, das einzige, aber darum nicht minder kostbare Beispiel eines ungeheuren Mißverhältnisses zwischen dem Denken und der Konstruktion des Sprechens*). Niemals, auch nicht bei vollkommen entwickelter Sprache, niemals spricht das Sprechen das Denken aus, sondern stets nur wird infolge aufgenommener Wörter das ganz Andre des Denkens gedacht. Wer es im-

*) Kaspar Hauser — es steht zwar in einigen neueren Schriften „unwiderleglich dargetan," und dies ist jetzt die allgemeine Überzeugung, daß er ein Betrüger war; doch es wäre sehr gut, wenn man dieses unwiderleglich Dargetane wieder von sich abtäte. Kaspar Hauser war so wenig ein Betrüger, daß vielmehr die Beschreibung seines anfänglichen Zustandes, seines Verhaltens, seiner Äußerungen, seiner Entwicklung zu einem der unvergleichlich wertvollsten Dokumente der Psychologie zu werden

mer noch nicht glauben will, ist eingeladen, mich zu besuchen; er soll dann erfahren, wie mein Pudel Ponto eine kleine Anzahl menschlicher Wörter auf das Präziseste versteht, und man wird doch wohl darüber außer Zweifel sein, daß der Hund auf keinen Fall ein Denken identisch mit unserem Sprechen oder überhaupt ein menschliches Denken besitze . . . . . . ausgeschlossen von der Einladung sind diejenigen Professoren (worunter sehr berühmte, auch ein in diesem Werke genannter), die jüngsthin den Fall des „klugen Hans", eines Pferdes mit menschlichem Denken, untersucht haben; wobei nicht das zuletzt denn doch, übrigens keineswegs durch die Professoren, als richtiges Pferd entlarvte Pferd, sondern jene Professoren die unauslöschliche Blamage traf dadurch, daß sie überhaupt staunten, zweifelten und untersuchten! Nein, der Tiere Denken ist das völlig andrer Weltanschauungen, andrer Welten, und meines Hundes Denken ist gänzlich verschieden vom meinigen, in Allem. Jedoch es gibt — da, wo unser Beider Lebensfürsorge zusammentrifft — ein gemeinschaftliches Grenzgebiet, auf dem wir Beide uns trefflich verstehen; ich verstehe da einiges von seinen Bewegungen, von seinem Schwanzwedeln und Bellen, und er desgleichen versteht einiges von meinen Bewegungen, soweit sie eben in den Kreis seiner Lebensfürsorge mit hineinfallen, und versteht, wie gesagt, auch einige deutsche Wörter, die entsprechende Bewirkung veranlassen in seinem Denken; sie haben doch aber mit diesem wesentlich nichts zu schaffen, so wenig wie mit unsrem Denken. Und es ist nicht wahr, daß wir beim Denken nichts als Sprache dächten, so wenig es wahr ist, daß wir dabei nichts als Gebell denken, sondern Denken denken wir.

Denken und Sprechen Eines? Im Grunde gilt ihnen dabei lediglich das intellektive Denken als Denken, und damit allein schon sind sie für uns gerichtet; denn sie treiben Spiel mit dem isoliert Intellektiven, wir haben da einen Auswuchs der in sich gänzlich nichtigen Vermögenspsychologie. Aber auch Sprechen

vermochte, dessen Studium niemand versäumen dürfte. Es ist herzzerreißende, grauenhafte Psychologie, wie sie aber nur möglich ist nach der ungebrochen, unverfälscht instinktiv sich zeigenden Natur; es ist ganz echte Psychologie. Besonders in der Darstellung Feuerbachs („Kaspar Hauser" von Anselm Ritter von Feuerbach) die, wie so Vieles, was von Männern dieser Familie hervorkam — einer der wunderbarsten Familien unsres Landes — etwas von klassischer Vollendung an sich trägt.

und intellektiv Denken ist wahrlich sehr Zweierlei, und sie reden ganz konfus. Sie sind auf jede mögliche Weise konfus, zerreißen das Eine und einen das Entzweite und denken alles eher als das Wahre. Wie viele Anhänger zählte und zählt noch die Dreieinigkeit der Religion? Und nehmen wir dagegen die wirkliche psychische Dreieinigkeit unsres Fühlens, Wissens, Wollens, wie sie von mir aufgezeigt wurde, — aber ich habe dafür noch nicht einmal eine Million Brunnerianer! Und wie sie nicht können das Eine des Wirklichen unzerrissen lassen in ihrem Denken von ihm, so werfen sie nun hier in die Wirklichkeit hinein und mit ihr zusammen, was nirgendwo wirklich anzutreffen, was ganz allein spezifisch menschlich fiktive Konstruktion zur Hülfe unsres Denkens ist, unsre Sprache, und klagen an und verunehren deswegen Beides, das Denken und das Sprechen. Die Sprachskeptiker sind nun zusammen mit den Vernunftskeptikern eine Bruderschaft der Verworrenheit, und das Fundament unsres Wesens, unser ganzes Wesen, unser Denken findet sich der ärgsten Scholastik zur Beute gegeben. Die wahrhaft ärgste Scholastik ist nun erst geworden in diesen Sprachscholastikern, den wahrhaft vollendeten Erznominalisten. Solcher Nominalismus im allereigentlichsten, wortwörtlichen Sinne ist bisher niemals gewesen: unser ganzes Denken Nominalismus! einzig und allein Nomina, flatus vocis seien der Inhalt unsres Denkens! Und all dies aus tiefstem Mißverstand der Sprache als der natürlichen Konstruktion des Denkens, weswegen es denn freilich nicht anders sein k a n n, als daß gewöhnlich bei den Vorstellungen die Wörter wie bei den Wörtern die Vorstellungen dabei sind, und wodurch es den Anschein gewinnt, wir vermöchten (intellektiv!!) nur in Wörtern zu denken. Wär es so, darum würde die Behauptung, daß wir nur Wörter dächten, immer noch sinnlos bleiben — so sinnlos wie etwa die Behauptung, daß wir beim Lesen nichts als Buchstaben aufnähmen; die wir ganz gewiß aufnehmen müssen, um die Wörter aufnehmen zu können, und dadurch in das Denken zu gelangen*).

Glaubt man aber auch, daß wir nicht anders als in Wörtern denken können und nennt dies dann (was schon sehr viel schlim-

*) Die Buchstabenschrift ist wiederum Konstruktion zum Festhalten und Mitteilen der Wörter, so wie die Sprache Konstruktion zum Festhalten und Mitteilen der Gedanken, — nur daß, während die Sprache eine

mer ist) Identität des Denkens mit dem Sprechen, indem man das Nur in Wörtern Denken für dasselbe hält wie Nichts als Wörter Denken, so wäre immer noch kein Grund vorhanden, deswegen ein Lamento über die Sprache zu erheben und die Unmöglichkeit der Wahrheitserkenntnis so bitterlich zu beweinen. Weisheit ist es nicht, was aus solchen Verzweiflungshelden weint, — die Weisheit weint nicht, die Weisheit hat noch niemals geweint; und Leute, die vom Denken so traurig werden, die waren zum Denken und zur Weisheit nicht bestimmt .... das muß ich denn doch sagen, obwohl es mir ganz schwer ankommt; denn ihr ehrlicher Jammer geht unsäglich ans Herz, wahrhaftig, sie beschämen mit ihren Klagen Jeremias und Hiob. Sie hätten davon bleiben sollen vom Denken, ihr Resultat ist ihr Unglück nicht wert; das heißt denn doch das völlig gegenstandslose scholastische Scheindenken und den Sturz in den gähnenden Abgrund zu teuer bezahlen — ihr Unglück beweist, daß sie für das Denken nicht bestimmt waren. Sie denken nicht wirklich, sie sind ohne Geist, sonst stünden sie als andere Männer vor uns, nicht als unglückliche Skeptiker. Und was soll's denn, daß sie ihr Nichtdenkenkönnen zu ihrem Lebenswerke machen, und wen wollen sie lehren? Da bekommen sie doch immer nur die Menge der Nichtdenker zur Nachfolge, oder etwa überheben sich diese Kleinen, weil sie nicht denken können, so gewaltig in ihrem Wahne, daß sie damit in Zukunft die Lehrer der Großen sein würden? die immer denken konnten und immer denken werden und immer glücklich waren und sein werden durch das Denken. O, oh! wie die Mißbegriffelchen sich ausnehmen am Fuße der Riesengedanken der Wahrheit! —

natürliche Konstruktion ist, die Buchstabenschrift eine künstliche ist; die auch ebendeswegen, meinem bereits geäußerten Dafürhalten nach um ein Gewaltiges bedeutend verbessert werden könnte, durch die große Erfindung nämlich einer abgekürzten Schrift, einer Stenographie, die unsre Graphie entbehrlich machen würde, also einer erst noch zu erfindenden und gleich von Anfang an, an Stelle unsrer Buchstabenschrift, zu lehrenden wahren Stenographie als der allgemeinen Graphie. Ich muß mich fast wundern, daß sie noch nicht erfunden ist, zumal die Menschen von immerher, so lang sie schreiben, auch auf Kurzschrift ausgegangen zu sein und irgend eine solche besessen zu haben scheinen. Von den ταχυγραφοι und von der Stenographie der Griechen weiß man nicht viel, Diogenes L. II, 48 nennt Xenophon als Stenographen, bekannter sind die notae Tironianae der Römer; unabhängig davon brachte im 12. Jahrhundert Joh. Tilberiensis eine lateinische Stenographie auf.

und die jene unglücklichen Nichtdenker für Denker halten, die wissen weder vom ewigen Glücke noch vom Denken. Uns sind in dieser unsrer schönen Welt der Sonne, wo dennoch so viele weinen müssen, jene angeblich Denkenden, die darin Skeptizismus weinen, die am wenigsten bemitleidenswerten: eingebildete Kranke, Kranke, die sich das Denken einbilden; sind krank, aber denken nicht. Ihr habt gedacht? — Warum seid ihr denn nicht glücklich? Denken macht glücklich, das habe ich schon einmal oder mehrmal gesagt — doch nicht so natürlich ist es gemeint, als wäre dies der ganze Erfolg des Denkens, denn es ist um das Denken unweit größer; aber bei diesem unweit Größeren und Allergrößten des Denkens fällt das Glücklichsein im Leben mit ab und, mit dem Verständnis für die relative Wirklichkeit, auch die vollkommene Zufriedenheit mit ihr. Die mit der Sprache so tief unzufrieden sind, weil sie sie mit dem Denken identifizieren, alle Gedanken mit den Wörtern identifizieren, welche freilich keine absolute Erkenntnis hergeben, — die verstehen von der Sprache nichts. Sie verstehen sie nicht als Konstruktion im praktischen Verstande, und verstehen nicht, daß sie lediglich Ausdruck der Gedanken des praktischen Verstandes sei; und wenn sie dies nicht einmal von der Sprache verstehen, so mag, was sie davon verstehen, ein andrer wissen. Meiner Meinung nach verstehen sie gar nichts; wenn sie eine Sache nicht sehen wie sie ist, und eine so schöne Sache wie die Sprache als eine so häßliche betrachten, verstehen sie nichts Rechtes von ihr, sondern auf die unseligste Weise Verkehrtes, und darum weinen sie. Was wollen sie denn? Sie wollen von den Wörtern der Sprache absolute Erkenntnis, weil ihnen die Wörter identisch sind mit den praktischen Gedanken — sie verlangen also absolute Erkenntnis vom praktischen Verstande, von unsrem Denken der Dinge um unsrer Dinglichkeit willen, von unsrem Denken der relativen Wirklichkeit, von der Relativität und Negativität, wofür die Sprache, ihrem ganzen Umfange nach, der Ausdruck ist. Denn die ganze Sprache ist Konstruktion, fiktiv konstruierte Gehöranschauung zur Bezeichnung des Anschauungsinhaltes in unsrem Sinnendenken der relativen Wirklichkeit, und ihre Wörter haben absoluten Sinn und Erkenntnisbedeutung nicht mehr wie jenes Knarren der Räder oder wie das Rollen des Donners. Die also so verlangen, sind Solche, die da philosophieren wollen mit dem praktischen Verstande, ja sogar mit seiner Konstruktion

der Sprache, — oder sie meinen doch, es würde damit philosophiert. Niemals haben Philosophen mit den Wörtern der Sprache philosophiert. Wie aber doch und doch, mit Hülfe der Sprache, deren Wörter kein einziges an sich selbst Andres ausdrückt als praktisch Dingliches, Philosophie zustande kommt? wie, obwohl all unser Denken unleugbar nur Denken der Dinge ist, also gar nichts als Relativität und Negativität, wie trotz alledem das Wunder der geistigen absoluten Wahrheit in Kunst und Liebe und Philosophie sich vollbringt? nun, das ist das Erste, worüber wir bei der Fakultät des Geistes hören werden, und man wird dies als das Zweite erkennen, was Sprachskeptiker nicht verstehen*). Kein Philosoph hat jemals mit der Sprache philosophiert, — das

*) An Stelle des über jenes andre, über das geistige Sprechen hier noch nicht Beizubringenden, und — weil sie schön ist: eine Sage, eine esthnische Sage, die ziemlich unbekannt geblieben scheint —: Menschen und Tiere hatten ihre Sprache. Gibt es nicht noch heutzutage kluge Leute, die die Tiersprachen verstehen und die Tiere behorchen? Die Sprache war aber zum Alltagsgebrauch, zu den Bedürfnissen des Lebens. Nun wurden alle Geschöpfe zu einer allgemeinen Versammlung eingeladen, wo sie eine Festsprache erlernen sollten, nämlich den Gesang, um sich zu freuen und die Götter zu loben. Da kam nun Alles zusammen, was Leben und Odem hatte, um unsern Domberg herum, auf dem ein heiliger Hain stand. Und es entstand ein herzergreifendes Rauschen in den Lüften, und der Gott des Gesanges, Wannenumne, ließ sich herab. Er legte zurecht sein lockiges Haar, schüttelte seine Gewänder, strich sich den Bart, räusperte seine Stimme rein und versuchte sein Saitenspiel. Nun spielte er ein Vorspiel und sang endlich den Hymnus, der alle Zuhörer ergriff, ihn selbst am meisten. Stille herrschte in der Versammlung, und jedes horchte aufmerksam dem Sange. Der Embach hemmte seinen Lauf, der Wind vergaß seine Hast, der Wald, die Tiere und Vögel horchten aufmerksam zu, und auch das neckende Echo (das schielende Waldecho) guckte zwischen den Bäumen des Waldes hervor. Aber nicht alle die zugegen waren, begriffen das Ganze. Die Bäume des Haines merkten sich das Rauschen beim Niedersteigen des Gottes, und wenn ihr im Haine lustwandelt, und ihr dieses feierliche Rauschen hört, so wisset, daß die Gottheit euch nahe ist. Der Embach merkte sich das Rauschen seines Gewandes, und so oft er im Frühling seiner neuen Jugend sich freut, braust er, wie er das Brausen dort gehört. Der Wind hatte sich die grellsten Töne gemerkt; einigen Tieren hatte das Knarren der Wirbel gefallen, andern das Klimpern in den Saiten. Die Singvögel merkten sich das Vorspiel, besonders Nachtigall und Lerche. Die Fische kamen am schlimmsten weg: sie steckten die Köpfe bis zu den Augen aus dem Wasser hervor, ließen aber die Ohren drin; sie sahen die Bewegungen des Mundes und ahmten diese nach, blieben aber stumm. Nur der Mensch faßte Alles, daher sein Gesang bis in die

glauben nur und das haben nur getan die zum philosophischen Denken, die dazu an der Zunge und an den Ohren Unfähigen, die nichts gewahren als die Wörter der Sprache und die Dinge der Relativität, die nicht die Fakultäten unterscheiden und nicht

Tiefen des Herzens und hinauf zum Wohnsitze der Götter dringt. Und der Alte sang von der Größe des Himmels und von der Pracht der Erde, vom Schmuck der Embachufer und ihrer einstigen Verzauberung, und vom Glück und Unglück des Menschengeschlechts. Und von seinem Gesange wurde er so ergriffen, daß er heiße Tränen weinte, die durch seine sechs Röcke und sieben Hemden drangen. Und nun flog er zu Allvaters Wohnungen, um ihm zu singen und zu spielen, und geweihten Ohren ist's vergönnt, zu Zeiten von weiter Höhe herab die entferntesten Töne zu vernehmen. Damit die Menschen den Gesang nicht vergäßen, schickt er von Zeit zu Zeit seine Boten noch jetzt zur Erde. Auch wird er selbst einmal wieder kommen, wenn das Auge des Glücks wieder auf diesen Fluren weilen wird.

Und gleich noch aus einer zweiten esthnischen Sage über die Herkunft der Verschiedenheit des Sprechens oder über das Kochen der Sprachen:

Die Menschen hatten sich vermehrt, und ihr ursprünglicher Wohnsitz war ihnen zu eng geworden, noch mehr aber dadurch, daß sie sich untereinander nicht vertrugen. Der Alte wünschte nun, sie sollten sich über die ganze Erde verbreiten, und wies den verschiedenen Volkshaufen ihre besonderen Sitze an. Um sie mehr einander zu entfremden, beschloß er, jedem Volke seine eignen Neigungen und Sitten, und Namen und Sprache zu geben. Es sollten nun noch einmal alle Völker nacheinander an einem bestimmten Tage vor ihm auf dem blauen oder Kesselberge erscheinen, um Eigentümlichkeiten, Namen und Sprache zu empfangen. — Ihr habt wohl gehört und gesehen, wie das in einen Kessel eingesperrte, vom Feuer gequälte Wasser zuerst winselnde Klagetöne erschallen läßt, dann ein Gebrüll ausstößt, und alle Kräfte anstrengt, um über die Ränder des Gefäßes seinen Feind zu erreichen. Dieses Experiment stellte der Alte an, um aus dem Laute und der Bewegung des vom Feuer geängstigten Wassers für jedes herankommende Volk Sprache, Namen und Eigentümlichkeit herzunehmen. Ganz am frühen Morgen, da der Alte noch nicht einmal mit den Vorbereitungen zu Ende war, kam schon ein Volk daher, munter, schlank und flink. Ei, die mußten früh aufgestanden sein; das gefiel ihm wohl, und sie nicht warten zu lassen, gab er ihnen seine eigne Sprache. Sie, die Esthen, sind nun des Alten erstes Volk, sprechen seine Sprache, und sind frei von allen Eigentümlichkeiten, die Gott ein Greuel und den Nebenmenschen eine Last geworden sind. Und dann tat der Kessel seine Schuldigkeit, und jedes Volk wurde bedient. Wer kennt die Völker alle, die hier zusammenkamen, und wer hat das Unglück gehabt, mit allen so bekannt geworden zu sein, daß er von allen Eigentümlichkeiten gequält worden wäre, Eigentümlichkeiten, die ein jedes Volk selbst, in seiner Eigenliebe, nur Vorzüge und Auszeichnungen nennt? Das eine zeichnet sich aus durch Faulheit, das andre durch Stolz, das

ahnen, wie es in Hinsicht auf die Sprache in einer jeden besonders steht (denn es gibt noch ein Drittes, was Sprachskeptiker nicht verstehen, wovon bei der Fakultät des Analogon) und daß, wie drei Fakultäten des Denkens, so auch drei Weisen des Sprechens sind; gleich jenen drei Fakultäten auseinanderzuhalten; — so haben geglaubt und so haben getan diejenigen, die nur die Eine Fakultät des praktisch relativen Denkens kennen, alles Geistige in diese herunterziehen und verdinglichen und dann entweder alles Dingliche mit dem fiktiv Absoluten des Aberglaubens zusammenwerfen oder im ganz leeren Skeptizismus sich zu behaupten suchen, wie Kant dies getan hat, — ich meine natürlich wie Kant dieses Beides, das Eine und das Andre getan hat. Kant ist ja Skeptiker, indem er behauptet, Wahrheit ist nicht zu erkennen, und ist auch zugleich abergläubischer Mann, indem er behauptet, Wahrheit ist zu erkennen, und Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sei die erkannte Wahrheit.

Welche nun an Immanuel Kant sich halten, wie er aussieht, wenn er nicht gerade im Aberglauben drin liegt, sondern an seinen Aufzug, wenn er im Skeptizismus drin liegt, das sind die Kantischen Skeptiker — sagen wir: von der alten Sorte — die

---

dritte durch Habsucht, das vierte durch Bosheit; aber nennt mir das Volk, das seine Grundeigenschaft nicht hegte und pflegte? — — Als es Abend und das Feuer bereits gelöscht war, kam noch ein gar wichtiges Volk, fremdes Haar und Mehl auf dem Kopf, in bunten Kleidern, und mit dem Tand der ganzen Welt behängt. Der Alte sah sie verdrießlich über die Schulter an und sagte: Aha, das Putzen hat aufgehalten! Aber blaset nun selber und schüret das Feuer wieder an. Das gequälte Element ließ zuerst seine Klagelaute hören: Deutsch, Peitsch! Deutsch, Peitsch! Dann geriet es in volles Kochen und sagte: Saksa, maksa! Saksa, maksa. Gut sagte der Alte, wollen uns nicht viel aufhalten: da habt ihr Namen und Sprache und Geschäft gehört, und blaset und blähet euch auf vor allen Völkern! Das hatten die Deutschen zum Bescheid. Wieder war das Feuer verlöscht, und wieder kam ein Schwarm heran. Es waren Russen. Auch sie wurden barsch abgefertigt. Und zuletzt gar, als sich der Alte bereits niedergestreckt hatte und schlummern wollte, kam noch ein Haufe heran, träge, schmutzig und unverschämt. Für solche Faulenzer und Taugenichtse hatte er keinen besonderen Namen — doch da ist noch der Schaum auf dem Wasser, davon wirft er einen Löffel voll auf die Erde, das macht Latsch! So mögen die denn, die Allerletzten, Latschen, Latwischen heißen. Das sind die Letten. (Aus: Verhandlungen der gelehrten Esthnischen Gesellschaft zu Dorpat Bd. I, 1846, Heft 1.)

übrigens natürlich, unbeschadet ihres Denkgeleugnes, alles Unerdenkliche glauben können — was haben nicht die Skeptiker alles geglaubt! Skeptiker Kant selber ist feinstes Beispiel; was haben nicht die Skeptiker Alles geglaubt und gefürchtet —

Wenn sie sehen einen Floh
auf dem Rücken einer Laus,
so rufen sie: Ein Reiter oh!
und reißen miteinander aus.

Und dann gibt es noch Skeptiker von allermodernster Sorte, nämlich diejenigen, von denen wir hier reden und bei denen noch etwas hinzutritt, was förmlich ganz neu erscheint. Sie halten sich ebenfalls durchaus an die skeptizistischen Reden des Immanuel Kant, an diejenigen, worin er die Fakultäten des praktischen und des abergläubischen Denkens, als wären sie beide richtige Reden, gegeneinanderspielen läßt und dadurch den angeblich widerspruchsvollen und vexatorischen Charakter der menschlichen Vernunft herausbringt, und an seine Welt der Erscheinungen, d. i. des Scheines; auch ihnen gehen wie dem Kant, dem Skeptiker (abgesehen immer von dem Kant, dem Abergläubischen), alle Gedanken ineinander und fallen alle aufeinander und zergehen zum Nichts; sie sind, gleich Kant, ohne die Wahrheit des wirklichen geistigen Denkens, doch ungleich Kant hierin: daß sie zur Wahrheitslosigkeit des Skeptizismus und in einem Atem damit zur Wahrheit des Aberglaubens sich nicht so recht verstehen können, sprechen also wie Kant, wenn er skeptisch spricht, lassen s e i n e n Skeptizismus sprechen — da sie einen Hund halten, wozu brauchen sie selber zu bellen? können es auch wahrlich nicht mit so lauter und schreckhafter Stimme — und nun aber noch das anscheinend Neue, indem sie nämlich zu solchem Skeptizismus auch noch die Identität von Denken und Sprechen hinzusprechen. Es ist zwar im Grunde völlig das Alte, denn wenn man Denken und Sprechen identisch macht, kann man alles Das vom Sprechen sagen, was vom Denken gesagt worden ist, und sagt doch nichts Neues, u n d s i e s a g e n n i c h t s N e u e s: denn in der Tat hat Kant, der Skeptiker Kant alles das vom Denken gesagt, was sie vom Sprechen sagen, aber wirklich sehr viel gründlicher, und ist die wahre Essigmutter aller ihrer Gedanken und Gedänkchen. Das muß, der Gerechtigkeit wegen, hervorgehoben sein Denen gegenüber,

die nun, da sie die Sprache auf die Stelle der Vernunft erhöht zu haben wähnen, die nun deswegen selber, an Stelle des bis daher ihnen geltenden Immanuel Kant, die wahren Vollender und Alleszermalmer sein wollen, die Vollender des Vollenders, die Überkante wollen sie sein. Aber wenn auch die ganze Welt in Zukunft so Sprechen statt Denken sagen würde, so wäre immer noch nichts Neues damit, es wäre damit noch nicht einmal in der Welt eine Konfusion umgedreht worden: es wäre nur mit zwei Wörtern gewechselt worden. Wer aber eine Sache, statt mit altem Worte, mit neuem benennt, der dünkt sich gewaltig.

Nur Ein Neues ist allerdings doch bei ihrem Treiben: sie haben nun auch der Sprache die weinerliche Seite abgewonnen; neu ist der jämmerliche Skeptizismus des Gejammers. Immanuel Kants Skeptizismus hat doch — auch dies muß der Gerechtigkeit wegen gesagt sein, obwohl es nicht zu seinem Ruhme gesagt werden kann — hat doch Angenehmes und Kühnes an sich, denn Immanuel Kant, so gut wir ihn als Mann von fürchtigem Geblüte und Bettverkriecher kennen, brauchte bei seinem Skeptizismus nicht die Spur von Angst und Not auszustehen, und konnte sich heimlich die Hände reiben, da ihm ja noch sein Aberglaube und sein Gott blieb, vor dem die Angst ihn schön genug beten lehrte, — ja, ich bin fast überzeugt: daß ihm seine Zermalmkritik des Gottes so außerordentlich glückte, kam ihm gar nicht aus seinem natürlichen Ingenio sondern als Charisma, ihm half dazu sein frommer Glaube, indem dadurch der Gott bewogen wurde, ihm zu erscheinen und ihm selber vorzubeweisen, daß er gar nicht existiere; was Alles Kant in seinem Skeptizismus dann nur nachzubeweisen brauchte, und was selbstverständlich nur galt, bis es ausbewiesen war. Denn danach wird ja bei ihm der Skeptizismus etwas sehr schrecklich Böses, und der ganze, bisher so lieblich und stark schmeckende skeptische Immanuel Kant steht fürchterlich da, eine mit Wermut bestrichene Mutterbrust — um den Säugling zu entwöhnen und ihn hinübergleiten zu lassen und hinüberzuzwingen zur richtigen Nahrung des eigentlichen Lebens, zum wahren und selbständigen Glauben, welches die eigentliche Philosophie ist: Scotus Erigena schon hatte die Parole ausgegeben, die wahre Philosophie sei die Religion, und unser frommer scholastischer Religionsphilosoph hat sich wie einer daran gehalten. Aber auf jeden Fall doch ist es Tatsache, daß der Skeptizismus und Kritizismus Kants als eine

kräftige und gesunde Sache herauskam, und es ist nun auch durch das soeben und durch andres früher Gesagtes genügend erklärt worden, weswegen dies möglich war, und Kant hier gar keine Angst bewies, eben weil er seine Hauptmeinung und eigentliche Gemütsgesinnung noch im Hinterhalt wußte und seine wahre Endabsicht: auf dem zu Grunde gerichteten menschlichen Wissen die Fahne des Glaubens wehen zu lassen. Dahingegen die Kritiker von der neuesten Sorte, die nichts als ihren nackten Skeptizismus und Kritizismus haben — denen muß natürlich in der Nacht ihres Skeptizismus gruselig und trostlos jämmerlich werden, und daher können die Unglücklichen keine Seite schreiben ohne Taschentuch, und schicken aus der innersten Tiefe ihrer angstdurchgossenen Eingeweide die wahrhaft erschrecklichsten Seufzertöne bis an die Wolken. Sie wissen nichts als Weinen — sie weinen, weinen, und es schwebt kein Geist über ihrer Wasserkunst.

Die Sprachpessimisten und Weiner haben sogar ausgezeichnete Köpfe verwirrt, und darum ist es mir ein überaus tröstliches Gefühl, mich in der Lage zu wissen, daß ich das hier über die Sprache Begonnene so werde vollenden können — durch die Lehre von den drei Fakultäten des Denkens, die allein dies möglich macht, — daß Alles über die Sprache in die hellste Klarheit komme, in einer Darlegung, die so gründlich sein wird wie Jener Meinung konfus und jämmerlich ist, und soll kein Zweifel bleiben: es ist über die Sprache nicht zu klagen, sie leistet Alles, was nur von ihr verlangt werden kann, und sie ist kein Hindernis für die Erkenntnis der Wahrheit. Weder unser Denken noch unser Sprechen beschränkt uns, und unsre Erkenntnis der Wahrheit ist eine ganz vollkommene; wir sind nicht eingesperrt und abgesperrt — wovon? womit? wodurch denn? als wäre Neid und Niedertracht im Wesen der Existenz?! Wer aber die Fakultäten des Denkens nicht auseinanderhalten kann und im Grunde nur die Eine Fakultät des praktischen Verstandes kennt und statt der Einen Wahrheit nichts als die Zeitwahrheiten, und sobald deren Unwahrheit ihm aufgeht, wähnt, daß nun also keine Wahrheit sei; und wer zugleich mit den drei Weisen des Denkens auch mit den drei Weisen des Sprechens in der ganz heillosen Konfusion liegt — was will der von Denken und Sprechen aussagen,

und worüber klagt er? Wir werden sein Verlangen und seine Klage töricht finden, da er über Gutes und über unser Bestes klagt. Wenn wir mit unsrer Sprachkonstruktion, dem Ausdruck der Gedanken des praktischen Verstandes, diesem Verstande nach seiner Natur und Bedeutung, nämlich unsrem Denken der relativen Wirklichkeit als Relativität auf alle Weise zu Hülfe kommen, so tun und denken wir gut, und es gibt darüber nichts zu klagen. Und wenn, *ebenfalls mit Hülfe der Sprache, aber auf gänzlich andre Art wie bei ihrem Gebrauch im praktischen Denken*, wovon ich in der Kürze nichts sagen kann, aber bei der Fakultät des Geistes Alles sagen werde, — wenn dadurch das absolute, philosophische Denken zustande kommt, so ist dies das Beste, und auch darüber ist nicht zu klagen, aber zu jubeln. Worüber denn nun wäre zu klagen in Hinsicht auf die Sprache? O wohl! Zwar nicht eigentlich in Hinsicht auf die Sprache an sich selbst, jedoch über die Erhebung des relativen Denkens zum absoluten, und über diejenigen, welche, die Gedanken mit den Wörtern identifizierend, aus den Wörtern philosophische, absolute Erkenntnis zu holen vermeinen — darüber wäre zu klagen. Die Konstruktion der Wörter absolut nehmen ist, ebenso wie die Konstruktion der Atome absolut nehmen, verkehrtes Denken, also gar kein Denken; und wer so es treibt, der treibt übelsten Mißbrauch mit der Sprache. Darüber ganz allein hat die Klage einen Sinn, über die Verkehrtheit des Denkens und über den Mißbrauch der Sprache durch die verkehrt Denkenden — *und sollte am Ende dies es sein, was die Sprachpessimisten meinen*, und daß man kein Brodmesser gebrauchen dürfe, weil man damit auch den Leib sich aufschlitzen könne? Ja gewiß, halt fest! wir haben damit — nicht was sie meinen, denn das läßt sich in einem so deutlichen Satze nicht sagen — aber wir haben damit endlich wenigstens das ihrem Meinen zu Grunde Liegende; und folgendermaßen ging alles her. Es war zuerst Spinoza, der (De em. int.) sowohl die Natur der Wörter bestimmt wie auch zugleich vor dem Mißbrauch der Sprache gewarnt und auf die Gefahren dieses Mißbrauchs aufmerksam gemacht hatte. Nach ihm und höchst wahrscheinlich angeregt durch ihn*) hat Locke

*) höchstwahrscheinlich: denn auf einmal, ganz planlos, nachdem zwei von den vier Büchern seines Werkes zu Ende sind, beginnt er, wie

sich der Sache angenommen, und sein bedeutendes Verdienst darum soll an andrer Stelle zum allgemeinen, höchst nötigen Nutzen geziemend hervorgehoben werden. Um unser Jetziges kurz weiter zu sagen: sehr langsam breitete sich von Lockes Bemerkungen gute Wirkung aus, und auf einmal, durch Verbindung mit dem Kantischen Skeptizismus*), schlug so Gutes um in Böses, in die vollkommene Scholastik von der Identität des Denkens und Sprechens. In Lockes eignen Worten hatte der Keim dazu gelegen, und übrigens so feine von unsren Männern wie Hamann, Jacobi, Wilhelm Humboldt haben beigetragen, daß er sich auswachsen konnte. Genug, die Sprachkritik geriet mit der Vernunftkritik und die Sprache mit der Vernunft ins Ineinander, von da an begann Parallelentwicklung des Vernunft- und Sprachskeptizismus, und sind nun zwei Reihen von Skeptikern, die über die Erkenntnislosigkeit durcheinanderheulen und sich gegenseitig Hülfe leisten, die Menschheit um ihr Höchstes, nämlich um das Denken zu betrügen. Wir aber müssen uns von jedem Scheine des Einstimmens in ihre Töne wie von scheußlicher Verräterei abwenden, — ob auch selbstverständlich bei den Trägern dieser Scholastik Alles auf das Ehrlichste und Beste gemeint ist; wie denn Jeder, von dem ich spreche, es in aller Gerechtigkeit treibt nach seiner Natur. Es sei von mir dieses Letzte noch einmal ganz ausdrücklich anerkannt und ausgesprochen, und daß ich immer nur gegen das Verkehrte des Denkens mich richte. Lediglich Kritik der verkehrten Gedanken übe ich, niemals moralische Kritik, und darum dürfte sich Niemand durch meine Worte beleidigt finden, kein Mann der Sprachmetaphysik, kein Mann der

---

von neuem, mit der Untersuchung über die Rolle der Sprache, ist ganz verlegen, macht auch kein Hehl daraus, daß ihm die Wichtigkeit dieses Gegenstandes erst nachträglich und zu spät aufgegangen sei. Wodurch wohl? Höchstwahrscheinlich durch die Lektüre von Spinozas Traktat De em. int. Denn Lockes Werk, 1670 begonnen in England, war dort nur zum Teil fortgediehen, und ist, wie ich schon oben, aus andrem Anlaß, bemerkte, in Holland, nach zehnjährigem Aufenthalte dortselbst, erst 1687 fertig geworden, und Locke hatte, besonders in Amsterdam, den regsten Verkehr mit philosophischen Männern. Spinoza war 1677 gestorben, und das Übrige braucht nicht gesagt zu werden.

*) — auf das Wie davon brauche ich hier nicht näher einzugehen, ebensowenig auf die Streiche, welche die Entwicklungsmetaphysik dabei, und die sie überhaupt den Sprachleuten (L. Geiger!) gespielt hat.

Naturmetaphysik, kein Theologe, und keiner, kein einziger sonst. Ich meinerseits verkenne von keinem den Eifer und die subjektive allerbeste Absicht; aber sie mögen auch mein Recht und meine Pflicht nicht verkennen in diesem wissenschaftlichen Werke der Kritik, das wohl zu den schwersten, jemals unternommenen gehört, und ich muß sagen — und sage dies aus dem letzten Ernste, aus der tiefsten Not heraus und aus der Herzwurzel meiner Liebe zu allen Menschen und zu diesen Männern selber —: diese Männer sind, bei allem edlen Wollen, Frevler an dem Heiligtume des innerlichsten Wesens, an der Seele der Menschheit, die sie darniederhalten, daß sie nicht kann zum Erwachen kommen! Der Raum des Menschheitsbewußtseins ist dunkel; und wie nun auch die Hüter dieses Dunkels mißverstehen, und was sie gegen mich sagen mögen: ich werde nicht ablassen und in dieses Dunkel eine Fackel schleudern, und wie sie gegen mich ansetzen mögen: sie werden mich Verhaßten mit meiner Liebe wirken sehen. Und Andre werden, von der gleichen Gewalt der Liebe ergriffen, eben denselben Weg gehen. Dies ist der Weg unsrer Liebe, und es gibt keinen andern Weg als diesen einzigen. Und genug: auch jene vom Satan ersonnene Mischung aus Verkehrtheit des Denkens und braver Absicht und anderweitig verdienstvollen netten Leistungen soll uns niemals stumpf machen zum Kampfe gegen das Verkehrte, — und das Identifizieren von Denken und Sprechen gehört zum gefährlich Grundverkehrtesten. Die sich darin haben fangen lassen, müssen zurück zu dem, was hier ursprünglich zu Grunde liegt, dann werden sie auch an mir einen treuen Freund und den eifrigsten Bundesgenossen finden: nämlich gegen die verkehrt Denkenden, die das vollkommene Instrument der Sprache (so vollkommen wie Mathematik, aber noch weit großartiger!) durch ihren Mißbrauch auch für viele Andere unvollkommen machen. Von denen sage auch ich: sie haben nichts als Sprechen, nichts als Nominalismus; aber weit entfernt bin ich deswegen zu behaupten, daß Denken und Sprechen Eines sei, nicht einmal bei diesen Wortphilosophierern ist es Eines, obgleich die nur eines haben, aber *ihr* Eines ist das Sprechen. Nur in Folge bloßer Echolalie gewinnt es für Viele den Anschein, als bestünde da eine gehörige Verbindung mit Gedankeninhalt: ihr Gespreche ist nicht denkbar, sie denken nicht dabei; womit sie einen stringenten Beweis liefern für die

Nichtidentität von Denken und Sprechen. Mißbrauch der Sprache in Folge des Verkehrtdenkens oder Nichtdenkens, das ist doch wohl etwas gänzlich Andres wie Sprache. — Gegen das Verkehrtdenken und gegen den Unfug mit dem Sprechen mögen sich alle vereinigen, denen das Interesse des Denkens und der Menschheit am Herzen liegt, rücksichtslos gegen jeden, der aus seiner Verkehrtheit heraus uns das Denken und das Sprechen ruiniert, sei es welcher Mann es sei, und um so schleuniger und schonungsloser, wenn es einer ist, der beinah von allen für den größten gehalten wird. Daß dies nichts beweist, ist bewiesen; man stärke sich nur immer neu in der Wahrheit davon und halte sich stets gewappnet. Man höre zu all dem Andern auch diese ausgezeichnete Bemerkung K. E. von Bärs und bedenke, daß was gewesen ist, wieder sein und werden kann: „Es gibt unter allen Männern, welche sich der Wissenschaft gewidmet haben, nur Einen, der durch die Anerkennung seiner Zeitgenossen sich den bleibenden Zunamen des Großen erworben hat — Albertus Magnus aus dem 13. Jahrhundert — und jetzt liest man seine bändereichen Schriften fast nur, wenn man sich über die Verirrungen des menschlichen Geistes belehren will." Und was also die Sprache betrifft, über welche die gründlichste Aufklärung für unsre Kritik der Gedanken und der Menschen mit zum Allergewichtigsten rechnet, so ist bereits gesagt, daß die Fortsetzung des hier Begonnenen im zweiten Teile, bei der Fakultät des Geistes, folgen wird, woselbst gebührend in Betracht gezogen werden soll, was keiner der nominalistischen Skeptiker auch nicht mit einem Worte erwähnt hat, und was an sich allein schon geeignet ist, ihren ganzen Nominalismus hinzustürzen, wovon ich denn auch viel hoffe für diejenigen, die noch an ihm halten; und im dritten Teile der Fakultätenlehre, die vom Analogon oder vom verkehrten Denken handelt, werde ich auseinandersetzen, wie infolge des verkehrten Denkens der Mißbrauch mit den Wörtern zustande kommt, von dem wir auch in diesem Teile schon genug geredet haben und wovon auch noch weiter Einiges gesagt werden soll — ohne also hier schon das Wichtigste und das Lehrreichste des Zusammenhanges von Sprachmißbrauch und Verkehrtdenken beizubringen. Aber dazu sind wir nun doch weit genug, in einigen zusammenfassenden Bemerkungen die verstärkte Aufmerksamkeit hinzulenken auf das Übel, um sein Vorhanden-

sein zum empfindlichen Bewußtsein und uns damit zur vollkommeneren Anschauung unsrer Lage zu bringen, und soviel sehen wir wohl ohne weiteres ein: daß jener allerplumpste und abscheulichste Unfug mit Wörtern, ihnen nämlich nach Willkür einen beliebigen Sinn und widersprechende Bedeutungen beizulegen, wahrlich mit der Sprache und ihrem eigentlichen Wesen nichts zu tun hat.

Denn hört es: *die Sprache ist Konstruktion!* Ihre Wörter (Eigennamen bleiben aus leicht ersichtlichen Gründen außer Betracht) sind Genera und gesetzlich. Sie gelten wie die Gesetze, z. B. wie Galileis Fallgesetze: die fallenden Dinge sind verschieden, die Höhe, aus der sie fallen, die Umstände, unter denen sie fallen, das alles ist jedesmal verschieden: aber die Fallgesetze finden ausnahmslos ihre bestimmte Anwendung, sind fest. So auch die Wörter: sie haben ihren unwandelbar festen Sinn, *sie müssen stets in ihrer absoluten Geltung genommen werden*, — womit natürlich nichts gesagt sein soll gegen die philosophischen Termini, die ihr Wesen in der Modifikation des gewöhnlichen praktischen Wortsinnes haben, und ohne welche Philosophieren überhaupt unmöglich ist: ebenso wie Philosopho licet ὀνοματοποιειν, hat er auch das Recht zu den üblichen gültigen Terminis, — aber selbstverständlich auch die Pflicht, sie stets in dem üblichen gültigen Sinne zu gebrauchen oder seinen abweichenden Gebrauch ausdrücklich festzustellen und daran in aller Anwendung strikt sich zu halten! ebenso wie er dies mit neu eingeführten Terminis zu tun hat: damit sie eben zu wirklichen Wörtern werden wie die andern sind, zu Wörtern von absoluter Geltung. Unsere Welt ist die der Bewegung, aber wir gebrauchen für unsre gedankenmäßige Rechenschaft über Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Bewegung die fiktiven Konstruktionen des Seienden. Die Konstruktion der Sprache, in der wir uns verständigen, ist wie die der Mathematik und wie die aller Konstruktionen des Verstandes ein Beharrendes, ein beharrend Plastisches; die Wörter bezeichnen die dinglichen Arten in derselben Weise wie durch die geometrischen Figuren die dinglichen Formen bezeichnet werden. Die Sprache ist eine Geometrie der Gedanken: wir dürfen so wenig den festgestellten Sinn eines Wortes verwechseln wie die mathematischen Figuren. Oder ist es richtig, von einem Kreise zu reden, als besäße er die Eigenschaften des Quadrats? und es ist euch doch

auch nicht gleichgültig, wenn man statt eines schuldigen Goldstückes mit einer Kupfermünze oder gar mit einem Rechenpfennige bezahlt? Aber wenn mit eurem Allerwertvollsten, mit eurem Verständigungsmittel über die Dinge, mit euren Wörtern so umgesprungen wird, daß die gleichen Wörter bald grün bald rot sagen und den Schreibern der Sinn aus den Wörtern entläuft, noch bevor die Tinte getrocknet ist, mit denen sie niedergeschrieben wurden, und schon ist der schreiende Widersinn in sie gefahren — dazu schweigt alle Welt mit ihrer leider so allgemeinen Bildung und ihrem gesunden Menschenverstande baumstill; und die in der Menschenwelt die dickste Bildung und Gelehrsamkeit haben und den gesündesten und robustesten Menschenverstand, die Professoren, die halten alle ihre Seelenkräfte auf das Edelste beschäftigt mit der Verständigung über Schwierigkeiten, die man bei Herren, welche nicht Philosophen sind, anders nennt, — über solch einen Sprecher, in dem doch die Sprache aufgehört hat Verständigungsmittel zu sein, und dessen Gespreche unweit schlimmer ist als Stummsein.

Das ist es, was uns so erbittert über diesen Immanuel Kant, denn wahrhaftig, — — — wenn alle die Gedanken, die Kant mit einem und dem gleichen Worte bezeichnet, wenn alle diese einzelnen Gedanken lebendige Kantianer wären, jeder Gedanke verwandelt in einen Kantianer, so daß ein jeder Kantianer nichts als Einen Gedanken zu denken vermöchte, was gar nicht Schade wäre, daß dann Jeder nur einen einzigen Gedanken hätte, sondern wunderschön; denn es würde dann in der Tat im Denken jedes Kantianers Übereinstimmung herrschen — wenn also z. B. Ein Kantianer wäre, der da dächte: Wahrheit ist niemals auf keine Weise zu erkennen, und ein Zweiter: sie ist erkennbar und ist auch als Gott, Freiheit und Unsterblichkeit erkannt, — und Ein Kantianer dächte von der Kausalität: sie ist notwendig, und ein Zweiter: sie ist frei, — und vom Raume dächte Ein Kantianer: er ist apriorische subjektive leere Form der Anschauung, und ein Andrer: er ist Anschauungsinhalt, und wieder ein Andrer: er ist ein objektiv vorhandener Gegenstand, und endlich gar Einer: er ist der liebe Gott (es gibt tatsächlich auch heute noch Kantianer, die dies denken; ich kenne solche) — und desgleichen von der Zeit würde Ein Kantianer denken: sie ist apriorische leere Form, und ein Andrer: sie ist empirischer Anschauungsinhalt — und von den Dingen Einer: sie sind Erscheinung, und durch Raum

und Zeit wird die Erfahrung von ihnen möglich, ein Zweiter: sie sind Schein, ein Dritter: sie sind Raum und Zeit — und ferner, was die Welt der Dinge im Ganzen betrifft, Einer: sie ist ewige Erscheinung des ewigen Dinges an sich, und ein Andrer: sie ist vom Gotte geschaffen, und ihre Ewigkeit ist eine halbe Ewigkeit — und in Hinsicht auf die absolute Substanz oder das Ding an sich, Einer: das Ding an sich ist das Ding an sich, und ein Andrer: der Gott ist das Ding an sich, das schöpferische Absolutum, welches das (andre) Ding an sich oder vielmehr unzählige Dinge an sich oder geschaffene Absolutüme erst hervorgebracht hat ...... wenn es so wäre: dann gäbe es wohl vielerlei Kantianer? und es wären ja noch weit, weit mehr aufzuzählen! denn ich habe hier nur einige hauptsächliche genannt, die wir in unseren bisherigen Kollegien bereits gehabt haben, und der Vorrat ist noch groß. Aber wie war es, wie meinte man? — es gäbe dann viele Kantianer, meint man? Nicht einen einzigen Kantianer gäbe es mehr, es sei denn, daß man sie zwangsweise isoliert hielte: sobald sie aber aufeinander losgelassen würden, rasender Mord und Totschlag wär; kein namhaftes Zeitteilchen könnt es dauern und sie müßten allesamt, gegeneinander totphilosophiert, umliegen. Wir würden sie feierlich begraben, und mit ihnen wäre die ganze kantische Scholastik begraben — ich meine nicht, daß sie ihnen ins Grab nachgeworfen werden müßte, wie wohl in früheren Zeiten bedeutenden Personnagen ihre Siebensachen wurden, sondern ich denke mir so, wenn jeder Kantianer nur Einen kantischen Gedanken hat, wird es nicht mehr als billig sein, daß auch jeder kantische Gedanke nur Einen Kantianer hat; und dann wäre also mit diesen bedeutend merkwürdigen, aber toten, einmaligen kantischen Gedankenkunden wirklich auch alle kantische Scholastik tot und begraben, und wäre ihnen auch unmöglich gewesen, uns davon eine Donatio mortis causa zu hinterlassen. Man versteht wohl, was ich meine, und wenn es noch zu undeutlich war, will ich hinzufügen, daß dieses vorstehende Stück überschrieben sein könnte „Mord und Totschlag unter den kantischen Gedanken“ und drunter könnt stehen „Fortsetzung folgt“, die auch folgen soll.

Daß aber dieses Mord- und Totschlag-Gespreche gerade über alles und jegliches wirklich Hauptsächliche des Denkens ausgegossen ward aus dem Munde eines Mannes, der übrigens, wie

bei ihm die Nebensachen und zahlreiche Einzelheiten beweisen, zu den weitaus Klügsten und Scharfsinnigsten im Menschengeschlechte gehört, — dieses, doch ganz gewiß nicht hinwegzuleugnende ungeheure Wirkliche auch wirklich zu begreifen wird ganz außerstande sein, wer nicht die Fakultätenlehre und die auf diese sich gründende Lehre von den Geistigen und vom Volke durchdrungen hat; womit er wunderschön gelernt haben wird, daß man aus dem, was Einer klug ist, nichts schließen könne darauf, ob er ohne Aberglauben sei und Geist besitze, und wobei ihm auch der Unterschied im Sprechen zwischen den beiderlei Menschen zum ersten Male sowohl recht aufgehen wie auch zugleich vollkommen verständlich werden wird. Der Sprechende ist immer genau wie der Denkende, und das Volk spricht genau so sehr schlecht wie es sehr schlecht denkt. Ganz miserabel sprechen die Volksindividuen allesamt, und verstehen natürlich, was zu ihrem Sprechen ja dazu gehört, ebenso miserabel auch die sehr gut und völlig richtig Sprechenden; so daß, wenn sie diese auch mit ihren fleischernen Ohren anhören, sie davon ebenso wenig zurecht und in die eigentlich von ihnen ersehnte Ordnung und Ruhe gebracht werden als wie durch die Reden, die sie untereinander führen. Diese Reden mit anzuhören ist für denjenigen, der die Menschen lieb hat, wenn er sich nicht dabei auf den Standpunkt der höheren Betrachtung immer neu wieder emporbringt, eine Folter nicht des niedrigsten Grades und Herzensqual. Denn in ungezählten Fällen sind es gar nicht wirklich unvereinbare und gegeneinander streitende Interessen, wodurch die Menschen, die Völker, die Klassen, die Stände, die Parteien, die Einzelnen so lieblos und so grausam aus- und gegeneinander getrieben werden, sondern die Unfähigkeit, im wirklich anschaulichen Denken die eigne Angelegenheit, ihre Lage und ihr Verhältnis zu andern Angelegenheiten zu erfassen, und die damit verbundene Unklugheit, Schiefheit und oft den eigentlichen Kern ganz verfehlende Rede darüber ist es, was an der Hälfte des größten Jammers die Schuld trägt. S i e v e r s t e h e n s i c h n i c h t — wie sollten sie besser verstehen als reden? sie bleiben wie durch Gefängnismauern voneinander getrennt, kommen nie ganz zueinander; und was sie sich von Zeit zu Zeit durch das Sprachgitter der Lippen sagen, das ist verwirrtes Zeug, in nutzloser Selbstglorifikation und Anklage der Andern, unter Anrufung von gar nicht vorhandenen Allgemeinheiten, von Fiktionen, von

Wörtern für das Unwirkliche, wodurch ebendeswegen auch Niemand wirklich bestimmt wird.

Wen du von ihnen sprechen hörst und worüber — die Art zu sprechen ist bei allen die gleiche, und je größer und schwieriger der Zusammenhang ist, desto miserabler sprechen sie; denn völlig nach Maßgabe als prinzipielle Verkehrtheit des Denkinhaltes und paralogistisches Denken im größeren und allergrößten Zusammenhange einer von ihnen erstrebten Systematik sich steigern, vermehrt sich auch die nichtsbedeutende Terminologie und der Paralalismus. Daher diejenigen von ihnen, die es mit dem Sprechen über die größten Zusammenhänge versucht haben, ihre Metaphysiker, für die wirklich Denkenden gar keine Sprecher sind und Schlimmeres als dies. Was sind sie den wahrhaft Denkenden, die von den Wörtern wirklichen entwickelnden Aufschluß und Sicherheit erwarten? Durch den Unfug und das Spiel, welche sie, die Metaphysiker, mit den Wörtern und dadurch denn auch mit den Denkenden, mit den Hörenden treiben, erfüllen sie diese endlich mit dem höchsten intellektuellen Unlustgefühle und Zorn und zwingen ihnen die härtesten Urteile heraus, die denn auch wohl Jene, wenn sie sie vernehmen, auf das Bitterste bewegen, denn „die Worte der Weisen sind Spieße und tief eingeschlagene Nägel, die nicht die Haut ritzen sondern tiefe Wunden reißen;“ sie fühlen dadurch, was man ihre Tragik nennen kann: auf dunkle Weise, daß sie mit dem Verkehrten Wahrheit wollten, daß anders von ihr zu reden ist, und daß die andern, anders Redenden ihr näher gekommen sind. Ja, gar nicht Wenige von diesen haben sich verleiten lassen, derartigen Sprechern Frivolität und Charlatanerie Schuld zu geben. Ein Distichon des Hegesandros vereinigt in der Kürze alle die schweren Vorwürfe, die ihresgleichen oft genug von denkenden Männern gemacht worden sind, indem es sie nennt

Μειρακιεξαπαται και συλλαβοπευσιλαληται,
Δοξοματαιοσοφοι ζηταρετησιαδαι,

was im Deutschen schwerlich gut, aber wenigstens annähernd etwa so wiedergegeben werden könnte:

Jünglingsbetrüger und Wortkrämereiausklaubemaulhelden,
Wahnweisheitsdünkelgebläht, Heiligkeitsansehnserpicht.

Denn sie, die Denkenden, haben vom Sprechen, als dem einzigen deutlichen Verständigungsmittel der Allgemeinheit, einen würdigen und den angemessen höchsten Begriff, sie haben Ehrfurcht

vor der Sprache, der wunderbaren Kunst aller Menschen. Der Mensch, das heißt ihnen, in Übereinstimmung mit jener bereits angeführten Herleitung dieses Wortes: der Denkende, und seine Rede, das heißt ihnen die Rechenschaft, die er von seinem Denken ablegt (wie denn tatsächlich die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Rede, ahd. reda keine andre ist als Rechenschaft), Rechenschaft von seinem Denken in der Konstruktion jener Wörter von festbestimmter, absoluter Geltung, worin die Gemeinschaft der Menschen sich verständigt, und wozu sie alle untereinander verpflichtet sind; denn das Denken ist das Allen gemeinschaftliche Denken, wodurch ihnen, aber nur im Zusammenwirken der Gemeinschaft, das Leben gegeben wird. Und so ist denn auch ein Jeder verpflichtet zur treuen Rede, zur Rechenschaft über sein Denken an seinem Teile. Glaube Niemand, daß die Rede, und am wenigsten die öffentliche Rede oder das Schreiben nur etwa ein Recht sei, — nein, es ist nicht ein Recht allein und das schönste und erhabenste Recht des Menschen: damit verbunden ist auch Pflicht, und zwar dermaßen, daß nicht weniger Pflicht beim Sprechen ist als Recht. Aber gar nicht nur die Pflicht, der Überzeugung und Allem, was man im entschiedenen Denken für nützlich, wahr und heilig hält, und nichts Andrem — in leichtfertiger und betrügerischer Absicht — Ausdruck zu leihen, sondern auch ganz gewaltig und für die höchste, für die wissenschaftliche und philosophische Mitteilung als die bedeutendste und unumgängliche Grundbedingung: treues Gewissen gegen das wunderbare Verständigungsmittel der Menschheit, gegen die Wörter! Ein Wort ist ein Versprechen, das man halten muß, man muß sein Wort halten, darf es nicht brechen, ein Wort, jedes Wort ist ein Gelübde; ein Wort, ein jedes Wort muß derartig fest stehen, daß man darauf bauen kann. Wer spricht, sei von denen, die beständig nach tiefstem Gewissen sich verhalten gegen die Wörter, es muß ihm dies natürlich sein, er darf nicht anders können, — das Wunderbare der Schönheit des Sprechens, das beständige Poesiegefühl beim bloßen Aussprechen der Gedanken des Wahren läßt es ihm nicht anders zu; es kann nicht anders sein für den, der, berauscht und begeistert von der Überherrlichkeit des Wirklichen, ihm es nachtun will als ein Schaffender in der Sprache — durch den köstlichen, ewig neu sich fügenden Wechselschein das Chaos der beständigen Wörter mit seiner Liebe gestaltend, daß sie, ein goldenes Wunder-

netz, alle die beständigen Gedanken überkleiden und bleibend bedeuten wie diese selber, den ewigen Gang der Verwandlung zuerst, und zuletzt das ewig Eine des Seins! Die Wörter sind beständig wie die Gedanken, der Denkende hält an ihnen wie an den Gedanken — so ist es auch immer gewesen, und die Wahrheit des Denkens und die Treue der Rede für die Wahrheit, das war und das bleibt in der Welt beisammen, bis alles bricht. Wer aber so nicht sprechen kann und, ohne dieses Pflichtbewußtsein, dennoch spricht, dem müßtens die Andern wehren, ihn fragen: „Warum sprichst du? da du doch nicht besser sprechen kannst?" und ihn würde Niemand weiter anhören, wenn die Menschen ihren Vorteil besser verstünden, und sie müßten vor all dem gepfuschten Wortkrimskrams, der jeweils in beiden gegensätzlichen Bedeutungen gleich sachleer bleibt und einen weit ärgeren und gefährlicheren Mißbrauch der Sprache vorstellt als das Lügen, weit ängstlicher als vor diesem auf der Hut sein und ihn, so viel sie können, unschädlich machen: denn die Sprache ist ihr teuerstes Gut, für dessen Bewahrung in seiner Lauterkeit sie allesamt einzustehen hätten. Aber ganz närrisch ja klingt es, auch nur davon zu reden, daß dies eigentlich Allen angelegen sein müßte, — wozu auch nur reden von dem, was nicht ist und nicht wird?! Wir wissen es nur allzugut, wie unermeßlich wenig sie merken von dem, was mit ihrer Sprache eigentlich getrieben wird, und was sie selber damit treiben, und wir dürfen ihnen denn auch keinen Vorwurf machen, weder den Hörenden noch den Redenden. Sie reden, wie sie denken, sie reden nach dem Simultaneum des praktischen Verstandes und des Analogon, des Etwas der relativen Wirklichkeit und der fiktiv absoluten Wirklichkeit oder des Nichts, worauf es zuletzt mit allen ihren Gedanken hinaustreibt; darum sprechen sie Widerspruch und Wörter, ganz leer an Bedeutung.

Wer nun dies begreift, wovon ich hoffe, daß, wenn es alles entwickelt sein wird, es auch alles klar sein wird, der versteht auch Immanuel Kants Denken und Sprechen, sein kluges und sein verkehrtes, — je nachdem es sich um Einzelheiten handelte oder um den Zusammenhang des Denkens. In den Einzelheiten ist er der Klügsten und Scharfsinnigsten Einer: je höher es aber hinaufgeht im Denken, desto mehr spitzfindig wird alles und häuft sich der Widersinn und Streit, so daß gewiß seit Noahs Tagen, in dessen schwimmendem Kasten, keine gemischtere und durch sich selbst mehr gefährdete Gesellschaft beisammen

war als die der kantischen Gedanken; und mit seinem letzten tragenden Begriffe ist es ohnehin für alle gänzlich aus — Feuer im Schiffe! Alles unrettbar verloren! Und genau spiegelt sich in seinem Sprechen: sein kluges Denken der Einzelheiten, sein Widersinndenken und sein Nichtsdenken; und so ist es erklärt, wie derselbe Mann, der nach Sinn, Ausdruck und Stil ein vortrefflicher Publizist gewesen, in seinem Versuche des selbständigen schöpferischen Philosophierens so wahnwitzig gequält die Worte macht, und nicht nur, eine wahre Säemaschine von ganz und gar nichtsnutzigen kauderwelschen Terminis, über alles hinrumpelt, sondern auch die Verbindung der Wörter derartig schafft und überhaupt ein solches Sprachungeheuer vorstellt, daß man sämtliche Fehler, vor denen die Grammatik und Rhetorik warnt, an keinem Geeigneteren studieren könnt — er war nicht zu Hause in der Einen Sprache, worin allein das wirkliche Denken möglich sein kann, obwohl er sich als uneingeschränkter Monarch benahm in Deutsch, Barbarisch und Maccaronisch, und, der ausbündigste Paralalist, in allen dreien auf Schritt und Tritt sein Wort brach und Sprache als Verständigungsmittel völlig zerstörte. Von dieser formalen Ungeheuerlichkeit aber, die nichts andres ist als der notwendige Ausdruck des inhaltlich Unwahren, alles Sich Widersprechen das Zeichen des innerlichen Sich Widerdenkens, und alles Leersprechen das Zeichen des innerlichen Nichts wie Etwas Denkens — davon merken sie so wenig, daß sie vielmehr die Fratzenmalerei als ihren Götzen küssen. Und sie merken ebenso wenig, daß auch noch auf ganz viel andre Weise kann gesprochen werden, und ist wahrlich auch anders gesprochen worden, — von den Andern, in denen alles viel anders klar und hoch gewesen, und vor allen von dem Einen, der die Personifikation der Wahrheit gewesen: so treu gesprochen wie treu gedacht, so spiegelmäßig klar mit dem Inhalte des Wirklichen sich deckend, nach dem vollendeten Bewußtsein des vom Höchsten bis zum Tiefsten reichenden Zusammenhanges — in der heiligen Schrift des Benedictus Spinoza!

Die hören können, die haben gehört und werden weiter hören — diesen Spinoza und jenen Kant; und die Wahrheit wird sich Bahn brechen dahin, wohin sie soll.

* *

Fange an zu merken, wer kann, auf die Sprecher, die nach dem Pegel der allgemeinen Bildung am höchsten kamen; und wer damit anfangen kann, wird auch ganz gewiß mehr und mehr merken, wie diese Alle zu seinem unbesiegbaren Bedürfnis nach wirklicher Aufklärung vexierend sich verhalten, und er wird merken — um Alles mit einem Worte zu sagen — daß wir tief in der Scholastik und Sophistik liegen!

Ich sehe da auch heute nichts Andres, nur Scholastik und Sophistik, wo früher ebenfalls Scholastik und Sophistik gewesen, ja, ich finde, daß es unter uns — und rede jetzt nicht mehr allein von den kreischenden Widersprüchen der scholastischen Primadonna und von der Metaphysik, sondern von dem Fortschritte im Ganzen seit den Zeiten des sogenannten Mittelalters und seit Kant; denn ich darf wohl auch einmal vom Fortschritte reden? — ich finde, daß es bei uns mit Scholastik und Sophistik, mit allem Unnützen und Verderblichen, was nur unter diesen Wörtern verstanden werden kann, auf den Gipfel gekommen ist. Jenes Spiel mit dem Skeptizismus (dem blasierten oder dem heulerischen), jene Überweisheit und Unternarrheit der modernen Scholastik scheint weit hohler geworden zu sein als im sogenannten Mittelalter, und ist seitdem enorm gewachsen. Es sind heute nicht nur die Gelehrten scholastisch, sondern auch diejenigen Gebildeten, die es, ihrer Gelehrsamkeit wegen, tatsächlich nicht nötig hätten: an dem Allgemeinen und Prinzipiellen der nichtsnutzigen Gedanken, die von den Gelehrten als die eigentliche Hauptsache ihrer geistigen Denkbetätigung verübt wird (unbeschadet der von ihnen geleisteten wirklich wissenschaftlichen Praxis), an den verschiedenen Auffassungen von der Entwicklungslehre und an der verstiegen unsinnigen Psychologie nimmt „die ganze gebildete Welt" den allerdringlichsten Anteil, und täglich werden ungezählte populäre Schriftchen darüber von ihr verschlungen. Mit dem Allen ist es übrigens dem Grundverhältnis nach genau wie es war. Die eigentlich gelehrte Scholastik mit ihrer Untersuchung solcher casuum, so nicht aus der Wirklichkeit sind und niemals weder da noch dorthin zu gebrauchen, mit ihren fingierten Realitäten, mit ihrer heillosen Zerfahrenheit in das Vielfache der heute sogenannten Probleme, mit ihrem dialektischen Blütenwerk und den unabsehbaren Verschnörkelungen und subtilen Spitzen, mit der Monstrosität ihrer verba mirifica, ihrer Tollwörter — all die Verworrenheit,

Häßlichkeit und Nichtigkeit des Inhaltes bei der ungeheuren Prätension ihrer Einbildung und bei der geschwollenen Abgeschmacktheit der Methode, des Stils, des Ausdrucks ist ja doch ihrem Wesen nach nichts als Spiegelung jenes allgemeinen Denkzustandes und macht diesen — in den Leuten, die sie als ihre feinsten betrachten — nur deutlicher; denn je höher der Affe steigt, desto besser sieht man den Hintern. Es steht dies schon in der Ankündigung, und dort steht auch schon von dem Umschwunge, der sich nun vollzieht aus dem früheren allgemeinen Christentume in die moderne allgemeine geistige Bildung; und nimmt man dies Beides zusammen, so wird man verstehen, daß alles geblieben ist wie es war und nur eben die Bildung sich mehr ausgebreitet habe. Die Hauptsache beim scholastischen Denken ist des Denkens Inhalt, und der war in der ganzen christlichen Allgemeinheit, bei Gelehrten und Ungelehrten, der gleiche, nicht anders wie er in der neuen Form auch bei uns, in unsren Gelehrten und in unsren ungelehrten Gebildeten, der gleiche ist. Da ist wieder für alle die Eine populäre Konfession, und auch der Repartitionsmodus ist keineswegs geändert. Die ungelehrten geistig Gebildeten nehmen ebenso Teil an der modernen geistigen Bildung, wie in mittelalterlichen Zeiten vom ganzen Volke am Christentume teilgenommen wurde. Ihr Inhalt ist der des allgemeinen Denkens, und die sich früher an die Bilderbibel, an die Biblia pauperum halten mußten, das sind Diejenigen, die nun heute, da sie inzwischen lesen gelernt haben, an die populären und deutlichen fliegenden Bildungsblätter und Bildungsschriftchen sich halten.

Es drängt hier noch etwas nach Worten*) — an diejenigen zu besserem Denken Begabten, die doch ebenfalls ihre Nahrung

*) o — es drängt mich hier unendlich Vieles! Aber mit aller Liebe zur Wahrheit und mit aller Gier, sie um so besser mitzuteilen, je mehr ich zugleich die Verkehrtheit aufdecke, wozu ganz wesentlich gehört, immer deutlicher es werden zu lassen, wie wir in unsrer Bildungsepoche mit dem Ganzen unsrer Gedankenhaltung höchst scholastisch sind — ich muß doch mich zügeln und halten, daß nichts vorzeitig herauskomme, vor der Stelle des wirksamsten Zusammenhanges. Aber außer dem nun, was ich hier sagen und von Einzelheiten berühren darf, ist vor Allem Eines, worüber ich allerdings noch schweigen muß, und will es auch, aber doch nicht gänzlich mit Stillschweigen, damit nicht dieses sehr Wichtige, mir noch besonders Wichtige mit umkomme, für den Fall, daß ich sterben sollte, noch bevor ich es in aller

aus den kleinen scholastischen populären und deutlichen Schriften und Heftchen zu ziehen, da sie einmal in der Mode sind, sich nicht schämen. Scholastisch sind auch diese Schriftchen allesamt ganz scheußlich, denn sie haben den Pfad des Denkens vom Wirklichen verloren, sie handeln über alles mögliche Unmögliche, in das sie sich, so kunterbunt wie zusammenhangslos untereinander, hineinverlieren, und gemeinsam ist ihnen nur die Anrufung des heiligen Schemhammephorasch der Entwicklung, dieses unbegreiflichen und ausgesprochenen Namens; gemeinsam ist ihnen nur die durch alles hindurchgeklingelte Zeitnarrheit von der Entwicklungslehre und die hauptsächlich liebevoll bei den perversen Zuständen verweilende Psychologistik und gewöhnlich skeptischer Grundton — der moderne Aberglaube des nun erst beginnenden nachchristlichen Zeitalters der Entwicklungslehre ist noch nicht befestigt, soll erst im Gefühle sich befestigen; der in der Auflösung begriffene alte Aberglaube macht die Gedankenstimmung unsicher auch für den neuen, daher dessen Scholastik vorwiegend noch mit der Skepsis verbunden auftritt: dies ist für sie ebenso charakteristisch wie, daß sie Scholastik ohne Logik ist, denn die logische Stärke und auch ihr Mißbrauch im dialektischen Spiel kann erst heraufkommen, nachdem die Gedanken im Gefühle tief Wurzel gefaßt haben. Aber genug, die kleinen Schriftchen von dem modernen scholastischen Hunderttausenderlei sind in der Mode, und ich habe gesagt, daß auch nicht wenige der zu besserem Denken Begabten sich davon nähren, und dies um so prächtiger zu tun glauben, je mehr sie davon haufenweise, in ganzen Serien, verschlingen. Sie wollen gar nichts andres mehr, sie wollen nur noch kleine Bücher ....
.... ach, ich Ärmster, in meiner Kolossurgie! — mit

Ausführlichkeit hatte dartun können. Ich will es darum im Folgenden, ganz zusammengedrängt, niederlegen, und es ist Sorge getragen, daß der Schlüssel zur Entzifferung gefunden werden kann: Ach hki skb usg okk aus sou add aac bib gde ges hoi bso afi euz owe ita sek fua eat tha ilg est iag aua dde sss aau doa fda kla wik abi etu isd aus lau stk aua ida ods eld add oza duk ado acu eua zda uad fau vaa ddd iau fld rrg ias eza dda kls acu aab ast ied wae dwu udo ade etu ass odi aus zua gad aak uof uad att afu add sti ada dhe ala teu dua ddu aga tou etf aea dsu hou bbi adg aua d.

meinem dicken Werke! wovon Niemand wird wissen wollen, und doch sind welche unter ihnen, die wohl glücklich wären, davon zu wissen. Aber, ich verlasse mich auf dich, lieber Leser!

Lieber Leser (das ist, mit George Sand zu reden, die alte Formel und die einzig gute), — und du m e i n Leser! Ich verlasse mich auf dich, mein treuer Leser, der du, ganz nach meiner anfänglich getanen Bitte, zu deinem Vorteile, alles nach meiner Reihenfolge vom ersten Beginne bis hierher gehört, erwogen, beherzigt hast; der du die chaotischen Begriffe nicht ertragen kannst und, aufrichtig gegen dich selber, was du zu wissen glaubst, auch prüfst, und dein Gewußtes über das Wirkliche in aller Deutlichkeit und festgegründet zu wissen strebst und abgelöst aus der Vermischtheit mit den Scheingedanken über das, was nicht ist; und der du mit all deinem Gewußten die Sicherheit des Prinzips erreichen und den lebendigen Geist in dir wecken willst gegen diesen nun ganz abscheulich gewordenen Auswuchs von scholastischer Bildung der geistig Unlebendigen; und der du weißt, daß auch ich ebenso will; und all Dieses hier, diese ganze langschweifige, langwierige, längste, immer rückschauende und immer weiter vordringende, schier endlose wissenschaftliche Rede — alles dies: damit wir Leben gewinnen! Jenes andre Leben, das nicht unter der Bevormundung der Volksgedanken von fremder Gewalt steht, uns zwingend gegen die Wahrheit unsrer innersten Natur — da ja keiner sagen kann: Ich habe die Wahrheit gefunden! er hätte denn auch Willen, Kunst und Kraft, all sein Tun und Lassen danach einzurichten; denn Wahrheit ist nicht im Denken, sondern im Leben, und Niemand besitzt sie, der durch sein Leben sein Denken ungültig macht .... Du weißt und willst dies alles, wie ich es will und weiß, der ich helfe, und so hilf du auch — nicht mir ja: gegenüber dieser ganz ungeheuer großen Sache bin ich denn doch allzu lächerlich klein und vollkommen verschwunden, und ich habe von Anfang bis Ende nicht an meine Interessen gedacht — hilf du diesen Gedanken und dieser Forderung und diesem Willen des Lebens, und hilf du den Andern, die frei werden können von der Scholastik gleich uns; die wir frei geworden und davon aufgestanden sind wie von Vergiftung und Krankheit und wie aus der Marter und wie aus dem Grabe zur Glückseligkeit, und sag du den Andern, denen ich nicht sagen kann. Sag es den Lesern der dicken, gelehrten, undeutlichen und der dünnen, populären,

deutlichen Bücher, denen vom praejudicium antiquitatis und denen vom praejudicium novitatis — die letzten kann ich vorläufig noch nicht so ausreichend bedenken, aber sag ihnen denn vorläufig wenigstens dies: Da ist ein dickes Buch, das dennoch gelesen sein will; ist auch sehr deutlich, obwohl nicht populär; und so dick es ist, und auch wohl wissenschaftlich-philosophisch: so werden darin nicht die Reliquien der antiken Scholastiker vorgezeigt, aber auch nicht Fortschritt und Entwicklung und die übrigen modernen Glaubensartikel, die ebenfalls werden nicht aufgesagt. Sag ihnen, ich ließe ihnen melden: sie müßten wieder dicke Bücher lesen und sich ebenso viele Mühe geben, klar zu denken, wie sie sich nun geben mit Konfuswerden. Denn von den kleinen Büchern könnten sie nicht klarer werden, und es wäre schändlich um die vielen kleinen Bücher, doch das Schändlichste: daß von ihnen sie gelesen würden. Sag ihnen, und ganz besonders den jungen unter ihnen, mit den bittersten und liebereichsten Worten, sprich zu ihnen als ihr wahrhaft wahrer Freund gegen den fürchterlichen Feind, den sie in sich tragen — so sprich zu ihnen von der unaussprechlich riesengroßen Schande: daß sie zu faul geworden sind, um die Wahrheit und um ihr wahres Leben sich zu mühen und zu arbeiten...... denn ihre Faulheit ist es, von der man reden muß, wenn man von ihrem Treiben mit allen den kleinen Schriftchen reden soll. Halt du ihnen die große, die köstlichste Predigt von der Arbeit, wie ihr Thema sich ergibt aus der Einen Wahrheit der Bewegungslehre, aus der alle die Wahrheiten unsres Lebens folgen. Sprich ihnen davon, welch einen tiefen Boden unsre Verpflichtung zur Arbeit hat, wie die menschliche Arbeit — wir haben es gehört — unmittelbar begründet ist in der universalen Bewegung: das Gesetz von der Erhaltung der Energie wird für den Menschen zum Gesetze der Erhaltung *durch* Energie, durch Arbeit; daß der Mensch arbeite ist ein Teil der natürlichen Weltordnung. *So* tiefe Grundlage hat unsre Verpflichtung zur Arbeit, die nicht nur wie man wohl sagt, die Bedingung unsrer Existenz ist: ich habe sie erwiesen als identisch mit unsrer Existenz, so wie ich unser Denken als identisch mit unsrer Arbeit, mit unsrer Praxis erwiesen habe. Wir müssen arbeiten — das heißt nicht allein: wir müssen *arbeiten*, sondern das heißt auch: wir *müssen* arbeiten. Die Arbeit ist unsre Bestimmung, ist Bestimmung

auch Desjenigen, für den sie nicht als Bedingung zur bloßen äußerlichen Erhaltung der Existenz vorhanden ist, und der von der Arbeit Andrer sein Brot hat: daher auch dieser, wenn er nicht denkt und arbeitet, nicht wirkt für sich und Andre (denn nur im Wirken für die Gemeinschaft hat er sein Leben), der furchtbaren Naturstrafe verfällt, die wir die Langeweile nennen. Er versäumt seine Bestimmung, er führt ein unnatürliches Leben; das Denken zum Behufe seiner Praxis, seines Wirkens ist seine Lebenskraft, sein Leben oder seine Bewegungsenergie, die immer in der Tätigkeit sein will: sich im Spannungsverhältnisse zu befinden tut ihr weh — oft mehr weh als Unlust durch störende Hemmung der Lebensfürsorge, der er doch mit eigner Anstrengung entgegenwirkt; tut auf andre Weise weh, auf fremde Weise, eben auf die Weise der unnatürlichen Bewegungsspannung; und ich will auch dies mit Worten sagen: der Faule will den Arbeitsfonds in der Menschheit vermindern, und dies tut ihm weh! und er kann tief unglücklich werden bis zum unheilbaren Lebensekel. Wahrlich, der Mensch muß Arbeit haben oder einen Strick, sich aufzuknüpfen; und unter allen Unglücklichen weiß ich keinen so unglücklich wie den Faulen. Wir müssen arbeiten. Wer nicht vernünftig arbeitet, ist entweder verrückt — die Verrückten können nicht arbeiten, dieses nicht vernünftig Denken- und Arbeitenkönnen ist ihr Verrücktsein — oder er ist ein unglücklicher Vagabund, er sei übrigens wer er sei und der beschlagendste Nietzscheaner. Sprich von der Arbeit, von dem für ihr Leben und für ihre Gesundung weitaus wichtigsten, sprich davon allen diesen trefflichen und tüchtigen, angefaulten, unbrauchbaren, klugen, verworrenen, herzensfeinen, wankelmütigen und unzuverlässigen, kranken, vergifteten, schrecklichen jungen Leuten des Modernismus, denen, in unfruchtbaren Anfechtungen und Selbstquälerei, die auf das Nichtige gespannte Seele so ganz umsonst zermürbt wird, — den Sklaven des abgeschmackt Bedeutungslosen, die den Sinn für die Freiheit verloren haben, — allen diesen Übermenschen und Kraftwortweichlingen, die da hauptsächlich, statt ihre psychischen Fähigkeiten anzuwenden, scholastische Psychologie reden, und die endlich ihr schweres Gebrechen mit Nietzsches jämmerlicher Parade, daß der Mensch an sich selbst Wert besitze, auch ohne zu wirken,

decken wollen und gar noch übrig glorifizieren! Sprich ihnen auf große Art davon, daß der Mensch nicht mehr wert ist wie das, was er leistet und was er für Andre in der näheren oder ferneren Gemeinschaft wert ist; damit sie sich schämen, an sich selbst etwas wert sein zu wollen. Keiner ist mehr wert wie seine Arbeit, und Keiner auch hat mehr innerliche Beruhigung über sein Recht zu leben und über das Rechte seines Lebens, keine Menschenseele hat mehr Frieden als ihre Arbeit wert ist; daher auch der Frieden, das Glück und die unerschütterliche Selbstschätzung, auch bei lebenslänglich andauernder Verkennung, in Denen, die auf große Weise Arbeit leisten für viele Andre, — die Arbeit, nicht die Anerkennung ist eines Solchen Lohn und mehr als Lohn. Was ist dagegen die Verkennung? Durch die verblendete Meinung einiger Menschen geht er hindurch, er ist ein Streiter nicht gegen diese, sondern in der Menschheit und in den Heeren der Welt — jene Verblendung ist Verblendung, ist nichts, in Wahrheit gar nichts gegen die Kraft und gegen das wirkliche Resultat in der Tiefe seines Wesens und in der Tiefe des Zusammenhanges mit allem Wesen; in seinem Tun ist er der in der Wirklichkeit sich Wissende, mit diesem Wissen reich gekrönt in sich selber, und schon all seines Wirkens, in Zukunft und Ewigkeit übergehend, als eines Zusammenhanges, als einer einzigen in sich vollendeten Tatsache sich bewußt. Davon her kommt das Maß der Selbstschätzung in den Arbeitern von großer und edler Wirkung, die deswegen in ihnen so durchaus natürlich ist wie die Selbstüberschätzung der Faulen unerträglich wäre — wenn nicht der Betrug so gar kurze Frist nur vorhielte, und dann kommt die entsetzliche Stunde, die mit Grausamkeit ohne Erbarmen sie aufklärt über das, was sie nicht sind und über das was sie sind, und sie höhnt und sie hinschmettert, und mordet sie den langen Mord des Ekels und der Angst vor der eignen Existenz — ihr Leben ist verflucht und hat keinen Sinn — ihr Gewissen hat sich ihnen aufgetan als eine Hölle — wer ist so modern, daß er das Gewissen und die Hölle zu leugnen wagte?! Sprich ihnen davon, damit sie sich fürchten; daß sie in deinen Spiegel schauen, und wenn sie entsetzt sind vor dem was sie gewahren — was ist weiter, außer daß dies wirklich ist, und du reden kannst vom Wirklichen, daß sie ihr Bild erkennen? — O, sie fürchten sich und warten — hab ich es mit wachenden Ohren herausvernommen, oder hat mir so Schönes geträumt? wie sie alle sehnsüchtig darauf

harren! von diesem Aberglauben an die *Sünde* des Arbeitens erlöst zu werden, der sie entkräftet. Hilf du ihnen, hilf den Kranken, die das Gedächtnis vom Gesundsein verloren haben, und doch nur dadurch gesunden können, daß sie dieses Gedächtnis zurückgewinnen; weck es, weck ihnen das Bedürfnis nach dem Denken, das lebendige. Dieses allein nimmt aus der Hölle. Setz ihnen das Sinnlose und Nichtige dieses hyperscholastischen Vagabunden-Sophismus *vom Werte dessen was einer an sich sei, des sich Selber Genügens und darum keinem Andern Genügens und nach keinem Andern Fragens, und ihrer allgemeinen Liebe, dieser in Wahrheit nichts liebenden Liebe*, das setz ihnen unwidersprechlich auseinander, und was darin, aber auf die allerärgste Weise, stinkt, in diesem Menschsein an sich. Denn wir haben gesehen, wie die altpsychologische Phraseologie ihnen den Menschen als einen kleinen Gott in die Phantasie gesetzt hatte — dies war die von uns erkannte volkspsychologische Stammverkehrtheit? aber hier gilt der Mensch wohl gar, daß der Wahnsinn voll sei, dem großen Gotte gleich, und ist mehr als der große Gott: denn er braucht nicht einmal eine Welt hervorzubringen und zu erhalten! Wo ist dieses *Sein ohne Wirken*, wo ist dieses *Nichts* und seine satanische Selbstanbetung? außer im unglücklichen Wahnwitze dieser Faulen! Sag ihnen von ihrem Wahnwitze und ihrer Schmach, sag es ihnen mit diesem stigmatisierenden Worte *Faulheit!* — sie sollen abnehmen alle die über ihr Leben und Treiben gedeckten Wörter und sollen es nennen Faulheit! Es ist Faulheit in ihrer übelriechendsten Bedeutung, deren Schande nun so groß geworden ist, daß ihretwegen alle übrige Schande klein ward. Weck in ihnen das Bedürfnis, das lebendige, mächtige Einheitsbedürfnis des Denkens, daß sie verstehen diese ganze Unermeßlichkeit der Dinge, all ihr Dasein als Wirken, als Bewegung, und daraus des Menschen Arbeitsverpflichtung als tiefbegründet in seinem Wesen und als Eines mit demselben. Die da immer feiern und ruhen wollen, nicht aus Müdigkeit, diese Nichtstuer, diese Nichtsbeweger — in denen erscheint das Lebensprinzip nicht in seiner Natürlichkeit; sie versuchen, ihm entgegen zu existieren, und es glückt schlecht genug. Sieh doch, siehst du wohl? wie es wahrhaft das Denken ist, welches das eigentliche Leben macht! und wie, zum deut-

lichsten Erweise davon, im Großen und im Kleinen, im Guten und im Schlimmen eine jede Art des Denkens auch jederzeit einmal im Ganzen des Lebens irgend eines Menschen exemplifikatorisch ist anzuschauen, in den Umständen des Lebens, in der Führung, im Schicksale, im Ausgange; so daß in diesem Allen anschaulich sichtbar über die Bühne der Geschichte hinschreitet das sonst überall Unsichtbare der Idee, der wir hier von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen — und gleichwie solcherart Spinoza in seiner Existenz und seinem Leben die fleischgewordene philosophische Wahrheit und Freiheit ist; Christus die fleischgewordene Liebe; Michelangelo, Rembrandt, Beethoven, Shakespeare fleischgewordene Kunst sind; so wie, auch von Kleinerem zu reden, Ulrich von Lichtenstein in seinem Leben und Schicksal personifiziert darstellt die Idee des Rittertums, der Ritterehre und Ritterliebe (mindestens so gut wie Don Quichote); und so wie Heinrich von Kleist tatsächlich gelebt hat und gestorben ist das Ideal des Romantischen und all seine Tragik —: o sieh! ebenso ist nun auch die Scholastik, danach wie es die Zeit in ihrem Schoße getragen hat, lebendig ausgekommen in diesen unglückseligen Menschen, die nicht mehr bloß scholastisch nichtsnutziges Denken und Sprechen *haben*, nein, die selber durch und durch, *deren ganze Menschen meisterhaft nichtsnutzig geworden sind.*

Dieses Ärgste mußte kommen, aber wehe dem, durch den es kam. Durch Nietzsche kam es, der es ihnen von dem allerscholastischsten Gift- und Drachenbaume der Entwicklungslehre herunterpflückte, und hat ihnen alles mundgerecht gemacht in seinen Drucksachen vom Nachttopf, der die Brücke sei zum Aufziehklosett, den ganzen Fortschritt mitsamt Vorschußjubel darauf und den bereits präexistierenden Exemplaren von Übermenschen, — und sie nun, statt grasgrün und heulend es zu beklagen, daß solche Leute auch nur den Namen der Philosophie mit ihrem Munde aussprechen können, und statt zu merken, daß wer hier so gar geistreichig philosophelt, der Spießbürger in den nirgendwo passenden Entwicklungshosen ist, der Philister der neuen Mode: statt dessen jauchzen sie ihm zu mit sämtlichen Sinnenmaschinen, äffen ihm nach den chaotischen, brausenden Schaum, und wollen gleich ihm über alle Dinge, wie im Fötalzustande, Kopf stehen; sind hineinvertölpelt und können nicht aufhören, ihres Meisters Extemporalspäße und Windeier endlos zu begackern,

und umhalsen sich trunken und bekränzen sich gegenseitig, und denken und schaffen und wirken nichts, und werden so, sie die an sich selbst so Wertvollen, immer wertloser und vollends nichtsnutzig ....

O nein, nein, nein, mein Freund, davon darf und will und darf ich kein Wort hören! Auch s i n d das keine G e d a n k e n , darüber ein andres Mal das Genaueste. Für sie, in ihrem Elemente des Denkens, scheinen es Gedanken, mit denen sie die höchste Höhe erreichen: für uns aber, sobald sie zu uns gebracht werden, sinken sie sehr tief — es ist wie Holz, das im Wasser steigt, in der Luft aber fällt. Damit zugleich ist auch dein Andres abgewiesen — du darfst keinen Augenblick, und du wirst gewiß nicht zwei Augenblicke hintereinander das Besondere dieser Rede verkennen, mit der es u m K a m p f u n d S c h e i d u n g zu tun ist. Nach den privaten und andern Tugenden der Einzelnen kann ich hier nicht fragen, sondern nur, welche Uniform sie anhaben und auf welcher Seite sie stehen, und darüber kann ich niemals zweifelhaft sein, ebenso wenig wie über die Gefahr der Unsrigen — und je größer die Not, desto schriller im Tone klingt der Schrei.... Sag du ihnen denn dies Alles, daß es ihnen wie ein Gewicht aufs Herz fällt, denn es steht schrecklich um sie; und ein Jeder sollte die Psychose der Zeit gar wohl beachten und nicht zuletzt — davon müßte rund umher im Lande die empörte Rede gehn und darüber müßten sie Feuer vom Himmel rufen! — über diese Faulheit der Faulen im Lande und über deren Tätelei, womit sie doch auch nur der Faulheit am ungeheuren Busen ruhn, und die nicht weniger Schande über alle Schande ist. Ich kann hier nicht anfangen zu reden von allen den Scharen, die nichts produzieren als sich oder ihre Faulheit und Fauligkeit — in Malereien, die keine Malerei sind, und — o heilige Cäcilie, d e i n e Ohren! — in Tönen, von denen niemand mehr v e r l a n g t , daß sie Musik seien und nichts als den barbarisch naturalistischen Pomp von ihnen verlangt, der überall mehr und mehr sich regt, als des souveränen Herrschers, des Pöbels wahrer Geschmack — wie dies auch bei ihren Poesien der Fall geworden, wobei auf dem Titelblatte vorgespiegelt wird „Gedichte“, aber im Buche drin findet man verwundersam Andres, oft nicht einmal äußerlich Art und Form von Gedichten nachgemacht; es ist nichts andres mehr die Hauptsache als dies, daß eines jeden Piephuhns mißtöniges Gekräh als Ausstattungsposse

in die Welt gehe, mit Buchschmuck, wie sie gewisse sehr ungewisse Etwasse nennen, und auf dem wunderbarsten Papier — die Araber sagen vom Taugenichts mit schönem Barte: „Welche Schande für den schönen Bart!" und so muß man hier sagen: welche Schande für das feine Papier! Bring mir her den Mann, der es ermessen hat, wie so ungeheuer breit doch eigentlich der weltberühmte „Gipfel der Abgeschmacktheit" ist; der da weiß, von wie vielen er erklommen ward, und wie vieles dort oben steht; und der beobachtet hat, was allein nur von den Alpinisten unsrer Tage da ist hinaufgetragen worden! Würdig zur Seite der erwähnten Posse dieser zahllosen und qualvollen Dichter unter uns*) steht die Posse, welche von den Lesern mit „Erstausgaben" getrieben wird, die sie nicht einmal aufschneiden und daher auch

*) Davon findet sich übrigens eine nette Beschreibung — bei Catull, in seinem Gedichte Suffenus iste usw. — Woher eigentlich das Unglück der unendlich vielen miserablen Sänger rührt, dafür gibt es zum Glücke wenigstens eine Erklärung, an der auch das Geringste nicht auszusetzen ist. Niemand kann eine bessere Erklärung verlangen als die folgende, aus eddischer Überlieferung:

Einen gar wunderbaren Saft hatte die Riesin Gunlöde in Verwahrung. Er war bereitet aus Honig und aus dem Blute des erschlagenen Kwaser, des Weisen; wer davon trank, der trank sich zum Dichter. Nach diesem Safte waren die Götter in Asgard lüstern, aber wie ihn erlangen? Gunlöde saß mit ihm inmitten eines ganz unzugänglichen Felsens. Endlich schaffte Odin selbst Rat. Er bohrte ein Loch in den Felsen und kroch als Wurm hinein. Drinnen zeigte er wieder seine eigentliche Gestalt, in der er Gunlöden bestrickte und sie zu bereden wußte, daß sie ihm drei Züge von dem Zaubertranke verstattete. Das waren aber drei Züge Odins, und mit diesen drei Zügen war das Gefäß leer getrunken, und sofort war Odin in einen Adler verwandelt, der flog aber — Odin, der Adler! — heim gen Asgard. Und doch, er fühlte sich schwerer und schwerer von dem Getränke, und schon war Suttung, der Vater der Gunlöde, ebenfalls in Gestalt eines Adlers, hinter ihm her, und dicht vor Asgard war er beinah eingeholt — aber die Götter hatten es bemerkt und verstanden Alles und rissen mit Jubel ihm entgegen die Pforte auf, daß er eben noch glücklich einkam; schon auch waren Gefäße herbeigeschleppt, damit er sich entledige, und auch dafür war es höchste Zeit. Denn nur ganz Weniges vermochte er noch durch den Schnabel von sich zu geben — von diesem ganz Köstlichen und sorgsam Gehüteten wird den Seltenen zu trinken verstattet, die darauf mit echtem Dichtergeiste erfüllt sich zeigen —; die weitaus größte Portion kam aus einer weniger beliebten Öffnung des Leibes hervorgestürzt, vermischt bereits mit viel unreiner und ganz abscheulicher Materie, und dies ist es, was der Menge der Barden dargeboten wird; die denn auch, entsprechend der genossenen Latwerge, den Gesang aus sich hören lassen.

nicht lesen dürfen, weswegen sie sich Bibliophilen, d. h. Bücherliebhaber nennen! und all das übrige Narrenwerk, welches dazu beigetragen hat, daß in unsrer Zeit das läppisch Wertlose und Scheußliche so sinnlos teuer geworden und endlich auch das Gute nicht mehr billig zu haben ist — nur in närrischen Ideen gibt es keine Teuerung.

Jawohl, ich muß davon reden, alles das ist wichtig, auch alle diese in Musik, in Farben, in Buchstaben ihrer modernen Lyriker (drei davon bilden ein Irrenhaus) gesetzte chronische Konfusion, Albernheit, Faulheit und Fäulnis ist wichtig, wovon ich denn ein anderes Mal weiter reden und zeigen will, wie auch in diesem Allen der scholastische Schwindel sich offenbart, der die ganze Bildung unsrer Zeit durchdringt, und wie es so ganz merkwürdig gekommen ist, daß nun bei uns zur Scholastik überhaupt nicht einmal mehr Kenntnis erforderlich ist sondern nur noch das allerentfernteste ähnlich Nachmachen der Fratzen; daher ihre Litteraten von der größten Unschuld und Unwissenheit schon ganz ebenso schlimm sind wie die Professoren mit ihrem Wissen. Ich werde das große Geheimnis, daß wir gänzlich, gänzlich in Scholastik versunken sind und den Höhepunkt dieser über unsre ganze Geschichtsepoche hin ihre Macht erstreckenden Scholastik, was bei uns unglücklich genug damit zusammentrifft, daß wir die Nachblüte unsrer Romantik leben, die scholastische Nachblüte unsrer Romantik, die keine Frucht geben kann — ich werde dieses Geheimnis, daß wir die allerhöchste oder doch die bisher höchste Amplitude jener ungeheuren scholastischen Welle leben, noch weit lauter und verständlicher rücksichtslos aussprechen. Dies später; für jetzt nur von ihren Bildungsschriftchen. Nietzsche, der Sohn der Entwicklungslehre und der Vater der Übermenschen fings an mit dem aphoristischen Gemächt, und alle seine Kinderchen machens nach, und viele andre Nichtsnutze machens denen nach und die Welt voll von den kleinen Nichtsnutzigkeiten, die nun nachgerade ein Jeder schreiben kann — ich weiß Einen, dessen Gehirn die zur Zeit vielleicht dunkelste Stelle im ganzen deutschen Reiche ist, und dennoch vermochte er, infolge bloßer Einhauchung des modernen Bildungsdunstes in sein garantiert gedankenfreies Surrogatverständchen, ganze Haufen der Schriftlein von sich zu geben ..... So sag denn denen, die ich meine, und denen ichs nicht sagen kann, dies was ich ihnen sagen lasse:

Hört auf, euch zu wälzen in jedem monograviehischen Dreck — sag ihnen ausdrücklich, daß ich monogra v i e h i s c h schreibe: das ist die allermodernste Rechtschreibung dieses Wortes oder muß es doch nach dem allermodernsten Stande der Angelegenheit unfehlbar werden — ihr Millionäre an Schriften und Schriftelchen über die Schriften, all euer Besitz ist Dreck! O, was für Schriften verschlingt ihr von Schreibern, die kein Gewissen haben für das Schreiben, — pfui, was für Schriften habt ihr! — — — alle eure Schriften sollten heilige Schriften sein!

Und auch die wenigen besseren darunter, die nicht zu den Dreck- und Spielschriften gehören und nicht schwatzhaft die Schwatzhaftigkeit untersuchen und die Schwätzer und Schwätzerchen, von denen doch kein einziger imstande gewesen, sich an das zu halten, was Großes und Wahres unter den Menschen ist gelehrt worden — auch die edleren Schriften, fern davon, die pöbelhaften Spitzfindigkeiten und Konfusionen und die Köhlerglaubenswahrheiten der Zeit zu wiederholen, und selbst wenn sie sich berührt zeigen von jener Einen ewigen Wahrheit, die niemals Köhlerglaube werden kann: auch selbst die Schriften von edelstem Grundtone über Dies und Das, sie können euch nichts nützen. Ihr müßt umkehren, denn ihr seid irre gegangen; ihr seid lange irre gegangen und müßt gleich auf dem Fleck — — nicht euch entschließen: nein, ihr müßt jetzt gleich auf der Stelle umkehren und tun. In dieser Minute muß es sich vollziehen und über euch kommen, daß ihr wie ausgewechselt seid und von dieser Minute an zum Stande der andern Menschen gehörig! Und also müßt ihr ganz von vorn anfangen, zunächst einmal, alle die kleinen Schriften über Dies und Das von euch werfend, ernsthaft sein und nicht mit jedem Durst zum Topfe laufen und ausharren, ausharren, um deutlich zu werden. Ihr müßt wieder an das Deutliche denken, an die Deutlichkeit, die ihr euch geben könnt, wenn ihr wollt und beim Wollen dazu bleibt, und müßt euch halten an Diejenigen, denen die Gabe der Deutlichkeit eigen ist und einmal ausharren bei dem verständigen Nach und Nach eines deutlichen dicken Werkes: das darum so dick ist, weil es nicht dünner sein kann.

Weil es nämlich nicht über Dies oder Das sondern weil es über Alles ist; über Alles aus der Einheit des Denkens von der einen

Wirklichkeit heraus, so daß man auch bei jeglichem Besonderen jedesmal merkt, wie auch dieses Besondere wirklich ist im einheitlichen Zusammenhange des Wirklichen; und weil es solcherart über Alles im Zusammenhange des Ganzen sein muß auch in aller nötigen Ausführlichkeit und Verständlichkeit, und darf nicht in sich selbst und in die Schule hineingesprochen sein. Darum muß ein solches Werk, wie ihr es unendlich nötig habt, dick und breit sein, und kann nicht klein und dünn sein, und ihr habt es unendlich nötig; denn euch müssen die Gedanken alle erst gerichtet werden auf den einheitlichen Mittelpunkt des Denkens, in dem sie alle zusammenkommen und von dem sie ausgingen. Ihr müßt erst ganz von neuem lernen, daß es so bestellt ist mit dem Denken, und daß sich nicht beliebig über Einen Gedanken aphoristisch losphilosophieren läßt — dann wird nichts aus dem Philosophieren als Worte — und daß es daher auch Unfug mit sich selber treiben heißt, einem Schreiberlein zu folgen, das frech genug oder sonst was genug ist, euch das anzumuten. Schämt euch, daß es so viele Aphorismen-Skribler gibt, und über diese wieder andre Skribler, und endlich Skribler über die Skribler über die Skribler — o Faulheit über Faulheit über Faulheit! Schämt euch der Schreiberlein, ihr Leserlein, und der Leserlein, ihr Schreiberlein: durch den Gegenschlag, den ihr wechselseitig voneinander empfangt, bringt ihr euch wechselseitig immer tiefer ins Verderben. Habt ihr die Worte Lassalles vergessen von der „Bande unwissender und gedankenloser Buben, zu jeder bürgerlichen Hantierung zu schlecht, zu ignorant zum Elementarschullehrer, zu unfähig und arbeitsscheu zum Postsekretär, und eben deshalb sich berufen glaubend, Litteratur und Volksbildung zu treiben," und ist es seither besser oder schlimmer geworden? Unweit schlimmer, aber euch ganz nach Lust und Gust, daß der Beruf des Schreibens in sein Gegenteil verkehrt sich findet! Zweck und Charakter der Litteratur ist ja vollkommen verrückt und vergessen unter uns, wo mit Gleichgültigkeit, mit Rücksichtslosigkeit, mit Frivolität, mit Feindseligkeit gegen ihr Prinzip geschrieben wird. Aber ihr wißt nichts mehr von Litteratur, ihr Gebildeten, und wißt mit ihr nichts mehr als Mißbrauch zu treiben, und darum folgt ihr dieser misera plebs der Schreiber, die selber sich wohl fühlen in der Gedankenlosigkeit und in dem schlechten Inhalte der Zeit, und Vorteil davon haben: ihr laßt sie die Pflege eurer Faulheit und aller eurer Übel zum

Regal sich machen und laßt euch schrifteln von den buttigsten Schreiberlein, wenn sie nur besorgen, daß eure Nichtigkeiten und Verkehrtheiten alle auch gedruckt ununterbrochen unter euch hin- und herflitzen, und wenn sie nur Schamlosigkeit genug besitzen, tagtäglich mit Grinsen den Vorhang des Allerunheiligsten vor euch aufzuziehen; die besten von ihnen sind unnütze Schwätzer — was soll euch das endlose Geschwätz?! Laßt doch sein mit diesen Legionen der kleinen Schriften und mit d i e s e n Zeitungen; gründet euch andre, die nichts als wirklich Nachrichten bringen und was sonst für das politische und soziale Leben erforderlich ist, ohne dabei das übrige Ernsthafte und Allerernsthafteste zu verliederlichen und zu verludern.

Werdet ernsthafter, und wenn die dicken Bücher nicht in der Mode sind, so geht gegen die Mode an; sagt nicht, daß sie euch zu lang zum Lesen sind und daß ihr nicht so viel lesen könnt — macht euch doch los und seid nicht gar so fest in die Bildung verpackt, daß nichts mehr hindurchdringt, was euch rechnen lehren könnte. Ihr könnt ja nicht rechnen, ihr könnt ja nicht einmal zählen — hab ich es nicht des Öfteren vorgeführt, daß sie auch nicht das Eins = Eins zählen können? — so zählt doch einmal zusammen die Seiten aller der Büchlein über alles Erdenkliche und Unerdenkliche, was euch der Monat, die Woche, der Tag, die Stunde bringt, und was ihr wahllos in euch herunter einnehmt — i, da wollt ich doch lieber mit Johannes Heuschrecken fressen! Es wird dadurch der Zustand eures Denkens und eure schlecht mantelierte Faulheit auf eine fürchterliche Weise illustriert, aber keineswegs wird dadurch bewiesen, daß ihr nicht viel lesen könnt. Lest n i c h t so viel, lest weniger, und vor allem, b e s i n n t e u c h d o c h e n d l i c h, e n d l i c h e i n m a l w i e d e r: wozu ihr lest und wozu ein Buch ist? — wer dieses hier nichts als liest, und sei es eifrig und liebevoll, solchen ordinären Leser erkenne ich nicht an und habe nichts mit ihm zu schaffen. Aber ihr wißt alle nichts mehr vom wahren Zweck und Ziel der Litteratur, und nicht einmal, daß sie überhaupt Zweck und Ziel habe. Es handelt sich bei den Büchern um ganz Andres wie um Amüsiererei der Faulen und Neugierigen, und auch um weit mehr als um Gedanken für das Wissen nach Art der Gebildeten, wobei selbstverständlich übrigens Alles in der Ordnung bleibt, und sei es auch die der größten Unordnung und Greulichkeit; und es muß nicht ge-

lesen werden wie ihr die Bücher lest, nach dem Zufall des Ruhmes und Rühmchens ihrer Schreiber, heut dies und morgen das, und versäumt ihr eines, ist es auch gut, und niemand kann alle lesen, es sind zu viele? Nein, zu wenige! ihr habt keine notwendigen Bücher. Hört ihr es? ein Buch ist notwendig — ein Loch in der Welt muß sein, wenn ein Buch nicht ist! und dies ist das Kennzeichen des wahren Buches, daß, wenn man sich's wegdenkt, ein Loch in der Welt zu sein scheint. Ein Buch ist notwendig, Litteratur ist notwendig, Litteratur ist Leben, und zwar das Beste des Lebens: die deutlichste wahre Wirklichkeit des Lebens ist Litteratur, — und Litteratur ist Revolution, die wahre Wirklichkeit des Lebens zu erkämpfen! die euch gerade durch eure Bücher entzogen bleibt. Wißt ihr nun, was Bücher sind, und weswegen sie notwendig sind? Was aber habt ihr aus den Büchern gemacht! was habt ihr gemacht!! daß es nun unter all eurem Kram nichts Überflüssigeres gibt als ein Buch, und daß ihr nicht fragt: Welche Sache des Lebens ist es, für die wir eintreten sollen? sondern als Vollendung der Schriftstellerei betrachtet, was endlich nur noch das Geistreiche um jeden Preis erquetscht. Was ihr geistreich nennt: jene Spielereien, jene Fiktionen, jene Feinde eures Lebens und seine ärgsten Übel, die preist ihr als die Wunder eurer Litteratur — — wie lang braucht unter euch ein Übel, um Bedürfnis zu werden? —

Besinnt euch, wozu die Bücher sind, dann werdet ihr von selber viel, viel weniger lesen und wahrhaft recht und das rechte Buch, mit dem sich vor euch das Leben auseinanderschlägt — lest weniger und denkt weniger: denkt Eines, denkt das wahrhaft Eine. Dann werdet ihr auch zählen lernen und wissen: hundert dünne Schriften, in denen Tausenderlei steuerlos hierhin und dorthin treibt, sind zusammengenommen dicker und fordern mehr Zeit, Geduld und Anstrengung als ein einziges dickes Buch, welches euch für immer von jenem Tausenderlei, das euch im Grunde gar nichts angeht, erlöst, eure auseinanderstäubenden Gedanken zur Einheit und Einfachheit zurückruft und, statt des scholastisch glitzernden Schaumwerkes, das so schnell wieder ins Nichts zusammensinkt, in wirklich ehrlicher Rede euch grundlegende Rechenschaft bringt über alles Wirkliche und über euch selbst. Ein solches allernötigstes Buch ist niemals zu dick und lang, ein Buch von eurem Leben ist so wenig zu lang wie euer

Leben: eure tausend dünnen Schriften sind tausendmal zu lang und zu dick — genau so viel zu dick eine jede wie sie dünn ist — und um wieviel mehr, da sie eine so unendlich lange Reihe bilden. Diese dünnen Schriften mit dem ausgerissenen Dies und Das können euch nicht Weisheit geben. Ihr müßt eure Appetite nach dem Vielerlei niederkämpfen, ihr dürft euch das Laster der Faulheit mit diesem euren Laufen vom einen zum andern nicht länger fortlügen lassen, ihr müßt ernsthaft, fleißig, ihr müßt s t e t i g sein, sonst kann nichts in euch wieder wahrhaft fruchtbar werden. Wollt ihr ein Symbol? Das sei die Insel Delos, die von einer nomadischen zu einer seßhaften Insel ist geworden, auf vier diamantenen Säulen ruhend, damit Leto dorten gebären sollte! Ihr müßt stetig bleiben beim Forschen nach dem Einen und Einfachen des Denkens, welches der Zusammenhang aller Gedanken ist und wahrhaft blendender als all der grell aufleuchtende Schein eurer Verschiedenheiten von tausend Enden her, — so blendend und so dauernd in seinem Lichte, daß darin die Wahrheit erkannt wird. Laßt es eine ganze Zeit mit dem Treiben von Einzelheit zu Einzelheit: es ist nötig, daß ihr euch prinzipiell und summarisch bessert! Ihr müßt, mit tief, tief ernsthaftem Wollen und Seelversenken an die dicken Werke des Zusammenhanges und der Einheit euch machen, in denen jegliches von den besonderen Gedanken, eines dem andern entgegen und endlich Alles ineinandergespielt wird, wodurch das ganze System des Denkens sich enthüllt, welches allein Denken ist und außer welchem kein einziger Gedanke in Wahrheit denkbar ist, — zum Verstehen Eines Gedankens braucht es den ganzen Verstand. — Und ihr müßt, wie es die Entfaltung der Einheit fordert, an die Ordnung des Nach und Nach euch halten, mit Selbstverleugnung an jedes Einzelne, bis es seine Erledigung gefunden hat und sich zusammenschließt mit anderm Erledigten zu immer wachsender Ausbreitung der Klarheit und Festigkeit und des wahren Lebens in dem Denkenden. Es sind alle Gedanken miteinander verknüpft in Einem Zusammenhange, wie es aufgezeigt worden ist; und darum könnt ihr nicht eher die Schriften, auch nicht die guten Schriften über Dies und Das gebrauchen, ehe ihr nicht habt, dem ihr nachdenken könnt, um in euch Alles nach seiner Ordnung im Zusammenhange des Denksystems zu erfassen. Das müßt ihr haben, das müßt ihr haben wollen, ihr müßt denken w o l l e n. Wer das

nicht will und entschlossen ist, mit den kleinen, gebildeten Schriften es fortzusetzen und die Anstrengung zu meiden, die ein großes Werk ihm auferlegt, der mag sich gesagt sein lassen, daß er die Wahrheit meidet und sich entschlossen hat, Zeit seines Lebens ein unernsthafter, fauler und nichtsiger Mensch zu bleiben, der keiner Torheit des Tages widerstehen wird, — so gewiß nicht, wie er allen den ihm gesagten vereinigten Wahrheiten widerstanden hat; und kein ernster Mann mag sich in Zukunft mit ihnen einlassen, und zerspränge die Feder in jeder Hand, die ihnen schreibt!

Du sagst ihnen dieses Alles, du mein treuer Leser, der du ein dickes Buch bis hierher gelesen hast und es also nicht zu dick fandest — weil es eins von den Büchern der Ordnung, des Zusammenhanges und der Einheit ist. Du sagst es denen, die es von mir nicht erfahren können und wollen, damit es d o c h herumkommt, ihnen zum Trotz, ihnen zum Heil — wir wollen ja nicht das Unsrige zum Siege bringen, sondern ihre Gedanken in ihnen frei machen — und es doch erfahren und doch frei werden sogar auch diejenigen, die nur die kleinen Modeschriften lesen, und die nicht gewöhnt sind, andre Mitteilung aufzunehmen als durch die Schreiber. Du sagst es ihnen, du bringst sie dir zum Stehen ..... in einer Zeit, die das Schreiben so heruntergebracht hat, da muß auch wohl wieder von Person zu Person die mündliche Rede und Predigt in ihr Recht treten; sie ist wertvoll auch im kleinsten Kreise nach wie vor: das Gute ist stark, das Gute ist mächtig gegen die allgemeine Verdorbenheit, wie wäre es sonst noch unter den Menschen zu finden? Du behältst es nicht in dir verschlossen, du bist nicht vergebens, du bist Überzeugung, und Überzeugung ist Beweis und Kraft und Wirkung — du bist Einer, der darin lebt und in dem es lebt; und wie du weißt und fühlst von unsrer gemeinschaftlichen Sache, so willst du dafür und bist ein Helfer. Du sagst es jenen danach, wie sie sind, — wo du bei ihnen Gefühl für die Sache antriffst, wirst du das Gefühlte in das Verständnis erheben, und wo nicht, wirst du sprechen, bis man versteht, und dann mußt du das Verstandene zu Gefühl bringen und zum Wollen; nur so ist es recht was. Fang an, wovon es sei, du wirst immer reden können, immer neu; und wenn sie meinen, es sei das Ende, wieder von neuem, wechselnd wunderbar, doch aber immer nur das alte Eine, Alles aus deinem

beständigen Herzen für den Einen glühenden Gedanken der Wahrheit. Du machst dich lächerlich und schreibst es ihnen tiefernst in die Seele und erbarmst dich ihrer, und keiner widersteht. Hab Geduld, wie ich habe, bleib ganz unermüdlich, wo du hoffen darfst: „Bläsest du in das Fünklein, so wird ein großes Feuer daraus, speist du aber in das Fünklein, so erlischt es; und Beides kann aus deinem Munde kommen." Du bist ein Helfer der Wahrheit, die Wahrheit ist mächtig, der Aberglaube und seine nichtsnutzige Scholastik ist nicht die einzige Macht auf Erden . . . . . . so weit sind wir noch nicht, wohin auch diese Nietzschenden mit ihrer Faulheit und mit ihrem Geschmack bereits am Faulen und Verwesenden, wohin auch diese aasfräßigen „Ästheten" treiben — Ästheten nennen sie sich neuestens, seitdem ihrem sprachverhunzenden Sinne das „Dekadenten" denn doch als gar zu richtig und deutlich aufging — wir widerstemmen uns mächtig, so soll es nicht kommen, daß nirgends im ganzen Menschenwesen mehr eine Stelle sei, von woher wieder Vernunft und Gesundung sich ausbreiten könne! Du bist gesund, du denkst die Wahrheit und tust sie, du sagst sie ihnen und zeigst das schaukelnde Schwert über ihren Häuptern, und besonders also den jungen unter ihnen und den Künstlern und den Künstlerischen — es sind jetzt viele, die, ohne selber künstlerisch hervorzubringen, doch künstlerisch sich halten — und diesen und namentlich den Künstlern selber versäume nicht, doch auch noch Dieses zu sagen, wie du es weißt, der du den Plan und die Ordnung dieses ganzen Werkes weißt und nicht vergessen hast —:

Sie werden in dem folgenden Teile, von der Fakultät des Geistes finden, was unmittelbarer sie anzugehen scheint, und doch geht auch Dieses im Grunde ebenso sehr sie an, denn es gehört alles zusammen, und um so mehr nach der neuen Behandlung der Geistigkeit, die sie treffen sollen, und die sie die geistigen Werke wird erkennen lehren nach ihrer wahren Bedeutung: als die Offenbarung und als die Forderung ihres ureigensten höheren Lebens, das zu verwirklichen sie allesamt mithelfen müssen — es kann aber nicht eher seine Verwirklichung finden, als bis durch die vollendete Lehre von den Geistigen und vom Volke alles in der klarsten Begrifflichkeit ist aufgestellt worden; und dazu gehört vor allem das Ganze der Fakultätenlehre, die uns das Maß unsres gerechten Anspruches und die Mittel zu ihrer Durchführung an die Hand geben wird. Es ist Alles, Alles nur um des Lebens

willen, wozu wirkliches Vorhandensein einer Gemeinschaft in prinzipieller Klarheit und fester Haltung nötig ist, all der Ankampf aber der Einzelnen gegen die Einzelzumutungen und Einzelgedanken nichts vermag. Sie mögen sich daher auch all das ihnen ungewohnte wissenschaftlich kritische Denken gefallen lassen und überhaupt doch nicht, dem Pöbel gleich, Mißtrauen dagegen und gegen alle scharf abgemessenen Definitionen und gegen jeglichen bestimmten Ausdruck in sich nähren. Der Pöbel merkt, daß es ihm damit an die Verworrenheit und Nichtsigkeit seines Denkens, daß es ihm damit an sein anbrüchiges Leben geht, und dünkt sich noch obendrein groß mit seinem im Grunde übrigens natürlich, wenn auch noch so konfus formulierten metaphysischen Geschwätze — genau in der Weise wie die Religiösen: es sei darin das wahre Gefühl, und verachtet auf die in sachlicher Bestimmtheit Denkenden und Sprechenden herunter, als auf Leute ohne Gefühl (vgl. Zwischenspiel). In Wahrheit kann aber der Ausdruck gar nicht scharfbestimmt genug sein, wodurch allein wir uns eines Inhaltes versichern und davor bewahren können, daß wir nicht einer unsinnigen Verkehrtheit folgen; die man so gut fühlen kann wie die Wahrheit. Denn daß man, mit Erlaubnis zu sagen, auch die Wahrheit fühlen kann, und zwar um so lebensvoller fühlen wird, je fester und klarer von ihr im intellektiven Denken die Überzeugung steht, das ist uns zur Genüge deutlich nach allem, was wir über die Einheit der drei Spezifikationen des Fühlens, Wollens, Wissens besprochen haben. Von solchem faulen und gänzlich pöbelhaften Sich Steifen auf das Gefühl mit entschiedener Tendenz gegen alle und jegliche theoretische Verständigung ist nun auch sehr viel eingegangen besonders in die besonders unbedeutenden produktiven Künstler (die bedeutenden haben sich wahrlich alle Zeit entgegengesetzt verhalten). Diese Künstler, von denen ich rede, die, je weniger sie geboren sind, desto mehr sich machen, zeigen sich unsäglich pikiert auf ihr ganz unfehlbares Gefühl für das Schöne und nebenbei übrigens auch für alles Andre in der Welt und sonst noch Einiges, legen mit Stolz Zeugnis ab von ihrer totalen Unwissenheit ...... ja, sind sie denn eigentlich richtige Ungeheuer? Denn Menschen können unmöglich immerwährend so wundersam fühlig sein; es pflegen bei Menschen zwischen einem und dem andern ihnen merkbaren und sie bestimmenden Gefühle Zwischenzeiten zu verstreichen, die weitaus länger an-

dauern als jene Gefühle, und ausgefüllt sind sie mit Wissensgedanken oder, wie man gewöhnlich sagt, mit Denken. Was mag nur mit den Fühlern während dieser Insterstizien geschehen, und wie halten sie es mit ihrem Denken des Wissens? — Faul sind sie, was sie nur können! Was sie nur können, so viel möglich: da sie unmöglich absolut faul sein können, und tatsächlich die Unwissenheit der Fühler gar nicht von so lilienweißer Lückenlosigkeit ist; denn sie haben allesamt die gerade bei der Herde der Modernen in Mode stehende Wissenskonfusion erschnappt, und eben diese ist es in Wahrheit, deren Schall und Schwall sie als ihr Gefühl präsentieren. Wahrhaft aus der Luft erschnappt manchmal — da es heut mit dem Gefühle, vorzüglich unter Malern und Musikern derartig hoch steht, daß sie „prinzipiell" nichts lesen, um sich die Infallibilität ihres Fühlens nicht in Gefahr zu bringen*); und gar manche Versedichter sind heute, die schon jegliche Nichtpoesie für nicht zur Litteratur gehörig und erbärmlich halten, etwa auf dem Standpunkte des chinesischen Dramas sich findend, in dem die Edelherzigen singen, während die Schurken Prosa sprechen müssen. Und was nun gar erst das Denken betrifft, so halten sie allesamt dieses ganz erstaunlich tief unter ihrer Würde. Gehörig eingeschränkt ist aber das Denken an keinem Menschen verwerflich — nämlich auf das richtige Denken eingeschränkt. Und jedenfalls gebrauchen alle diese ihr Denken nicht, und davon ist immer die Folge, daß sie in Verwirrtheit und Verkehrtheit fallen, die sie natürlich als das Richtige betrachten und lieben; sie saugen von den in ihrer Zeit als Menschen lebendig gewordenen Schadegeistern und Giften — sie saugen alle die Gifte

*) erster Musterwüterich für die jetzt heringsmäßig vermehrten furiosen Fühloriginalgenies unter den Malern ist Courbet gewesen: „Der Anblick eines Buches versetzte ihn in Zorn, kam ihm ein Tintenfaß vor die Augen, so prallte er zurück; er beschränkte sich darauf, die Zeitungen zu durchfliegen, in welchen von ihm die Rede war." Als musterbildliches Straf- und Schreckexempel sollte nun aber auch gelten die Konfusion und Erbärmlichkeit der trotz allem und allem nun einmal unentbehrlich vorhandenen Gedanken, deren auch Gustave Courbet tatsächlich in sich beherbergte. Wir wissen davon, denn er äußerte sie endlich an den Tag und versuchte sie in die Praxis umzusetzen; und als er so tat, da waren selbst die enthusiastischsten Bewunderer seiner Bilder genötigt zu urteilen: „Der Philosoph, Moralist und Politiker Courbet ist ein Idiot."

auf, die mit gar so schillernden Farben sie gelockt hatten, oder sie schließen sich an jene hybridischen Denker an, die freilich, wenn wir sie von der Seite der populären Gedanken erreichen, uns Freude machen, wenn aber von der Seite der Geistigkeit, so werden sie uns mit Unlust und Trauer erfüllen, da wir urteilen müssen, daß sie trotz alledem und alledem in der Verkehrtheit enden und somit keineswegs die Männer sind, an welche die künstlerischen Naturen sich halten dürften. Der wahrhafte Erwecker ist ihnen nur, durch den sie zur vollkommenen Absonderung von allem Volksmäßigen gelangen: mit gedankenloser Begeisterung aber halten sie sich an jene, die sie doch nur aus dem antiken Haufen in den modernen Haufen des Aberglaubens werfen. Es gibt nun nichts, was uns zwingt, uns von gewohnten geliebten Gedanken zu trennen (in der Art, wie wir wohl gezwungen werden, uns von auch sehr geliebten Menschen zu trennen) — es gibt nichts, außer wenn wir erkennen, daß sie falsch und verkehrt sind. Damit aber darüber das Gewissen rege werde, müssen sie denken, sie müssen also wieder anfangen zu denken. Ihr Denken hat lange Zeit Ferien gehabt: nun soll es wieder arbeiten. Vielleicht ist durch den Nichtgebrauch Kraft verloren gegangen, aber es kann auch sein, daß sie sich dadurch gestärkt finden — sie müssen ernsthaft versuchen, wie es geht, ob es ihnen gelingt, sich aufzuraffen und von den modern scholastischen Logomachien, an denen sie allesamt teilnehmen, und von ihrer Fühlelei sich dem Denken des Wirklichen, der Klarheit und der Gesundheit zuzuwenden. Sie werden bald den Unterschied, zur Freude, gewahren, denn einen Gedanken wahrhaft denken — o welche Überköstlichkeit! und welch ein Ersatz für Nichtdenken, Pseudogedanken, Ungedanken; und jeder wirkliche Gedanke, jeder einmal tatsächlich erfaßte Gedanke ist für das ganze Leben gedacht, und dies auch in solchem Sinne: daß er für das Ganze des Lebens uns stärkt und steift. Sie sollen anfangen zu denken, sie sollen nicht feige sein und nur anfangen! Sie sollen nicht vergessen, daß wir tatsächlich Alle in allen Dingen ein wenig über unsre Kraft vermögen. Jeder kann etwas vom Boden in die Höhe, und wer sich darin gemüht hat, kann höher und weiter springen, und damit können wir Erde- eher ein wenig es den Vögeln nachtun; und wer sich in der hönen Kunst des Schwimmens gemüht hat, der kann ein ig wie die Fische sein — und so in allem Übrigen, auch im ken läßt sich durch vernünftige Anstrengung die Kraft

erhöhen und stärken. Sie mögens versuchen, sie werdens können, sie könnens; sie denken mehr als ihnen klar bewußt ist, und es gehört sich für sie, daß bei ihrem Schaffen und Leben klare kritische Besinnung dabei sei. Es muß fortan Kritik dabei sein, Kritik der Gedanken und Kritik der Menschen. Die wahre Kritik müssen sie denken. Sie denken darum nicht, weil sie nicht wissen, was das Denken ist und bedeutet, wegen der undenkbaren Gedanken nicht, — die freilich können sie nicht denken. Aber sie können denken, und nichts fehlt ihnen zum Denken als die Gedanken, die wahrhaft denkbaren, für welche die allerhöchste Empfänglichkeit zusammenfällt mit der wahrhaft gewonnenen Klarheit über ihre eignen Naturen und über ihr wahrhaftes Fühlen; welches nicht anders als im Gedanken zum vollkommensten und edelsten Bewußtsein herausgerungen werden kann, und welches ohne dies stumm bleibt in ihnen für ihr Bestes, für ihr Leben, — ihr eigentlicher Wille zu ihrem Leben ist bis auf den heutigen Tag stumm geblieben. Sie müssen zu einem gedankenmäßigen Bewußtsein und Wollen kommen, sie müssen wissen, was sie sind, und was denn eigentlich Besonderes mit ihnen ist — eher tut sich ihnen nicht völlig auf die Schönheit und die Macht des geistigen Wesens, und eher können sie nicht mit ihrem Verhältnis zu den Andern und mit ihrem Leben in die Ordnung kommen. Darum ist ihnen, gerade ihnen das Denken am allernötigsten; und dies verkennen heißt ihr Eigenstes verkennen, vernachlässigen, preisgeben. Ist es denn anders als daß unter uns alles litterarische und künstlerische Treiben ohne festen Boden seines Lebens, im letzten Grunde unerquicklich, sinnlos, leeres Spiel ist neben dem so ganz anders gearteten Leben her — hört ihr denn nicht die folternde Diskrepanz, und fühlt ihr sie denn nicht auf alle Art?! Wohl, und darum müßt ihr nun auch als Wissende sie denken; für euch Künstler allesammt ist die Philosophie mindestens so gewaltig und so nötig wie für die Philosophierenden eure Künste sind: nur von dem philosophischen, in sich selbst klaren und festen Gedanken kommt der historische Anstoß zur Veränderung. Auch für euch und eure Sache, sobald ihr denken werdet. Dieses große Interesse der Geistigen und der Menschheit, ihr müßt es mit aussprechen und begründen; euer Gefühl muß Gedanke, Gewissen, und muß Zunge werden und leidenschaftlicher

Wille. Ihr bleibt ewig Bettler und Knechte — oder ihr müßt euch frei machen!

Du wirst noch Andern begegnen, die da glauben werden, nicht kommen zu brauchen und nicht kommen zu können: der Schrecken der dicken Bücher liegt auf sehr Vielen. Du also mußt ihnen Alles sagen: denn, was ich sage, das hören sie nicht außer durch dich — in dir ist nun all das meinige versammelt und eingeschlossen, du bist jetzt die Gewalt und die ganze Zukunft dieser Gedanken! Laß dir zuletzt noch diejenigen ans Herz legen, denen du sagen wirst, daß ich schon in den ersten Worten der Prolegomena von ihnen gesprochen habe: es sind Solche, die des allerstrengsten philosophischen Denkens auf die ausgezeichnetste Weise fähig sind, und gerade sie ergreifen heute vor jedem philosophischen Werke die Flucht, — und ich muß doch wohl befürchten, daß dieses Werk, wenigstens eine Zeitlang, unter dem Namen eines philosophischen ins Geschrei kommen wird? Die Bezeichnung ist vielleicht verkehrt für dieses Werk im Ganzen, obwohl Philosophie dazu gehört, — vielleicht auch ist sie richtig; es mögen Andre sich damit abfinden und den Namen geben. Aber auf jeden Fall wird es zunächst einmal unter dem Namen des Philosophischen abschrecken, bis es dazu beigetragen haben mag, den Namen der Philosophie wieder zu besseren Ehren zu erheben, und daß man von neuem einsehe und fühle, was die Philosophen für das allgemeine Leben bedeuten wie auch im Besonderen für die in einem höheren Sinne und in der Wahrheit Lebendigen.

Daß nun aber heute gerade die wirklich philosophischen Köpfe sich fern halten von aller Philosophie der Zeit und von allem, was die Zeit vorwiegend als Philosophie anpreist und pflegt, das ist so gewiß wie begreiflich: weil eben dies Alles von der übelsten Scholastik ist und wir uns mit dem ganzen Stande des Philosophierens in eine derartige Verwickeltheit verfahren erblicken, daß eben nur noch die zu nutzloser Spitzfindigkeit und Krittelei gleichsam ausdrücklich Geborenen sich damit befassen können und mögen; die es denn auch so weit gebracht haben, daß im Vortrage unsrer Zeitscholastik das Allerleichteste und Gewöhnlichste ebenso schwer geworden ist wie ihr die erhabenste und tiefestliegende Wahrheit ist, und daß über Alles die gleiche undurchdringliche, absolute Unverständlichkeit sich

breitet. Diese Unverständlichkeit allein verhindert auch, daß einem größeren Publikum das Vorhandensein solcher immerhin merkwürdigen, noch von keiner früheren Generation weder an Gedankenödigkeit noch an terminologischem Ungeheuerlichkeitsjargon erreichten Philosophiescholastiker, die an Universitäten und, wie man sagt, in gewissen verborgenen Journalen ihr fast unbegreifliches Dasein führen, zu irgend welcher Kenntnis gelangt; und selbst jener Servilismus, der immer und überall befriedigt sein will und so denn auch hier von Zeit zu Zeit eine blödsinnige Gläubigkeit, sogar an derartige Gelehrsamkeitspersonnagen, in Gestalt von Zeitungsnotizen an den Tag versucht, bleibt wirkungslos —: ob da auch zu lesen steht, der Professor So oder So sei jetzt tot und vor seinem seligen Abfahren lebendig und Philosoph gewesen, wer soll's denken können und wie? und wenn es heißt, es sei ein derartiger Professor zum Austausch nach Amerika geschickt worden, so fürchtet Niemand die Zeit, wann er zurückkommen werde. Was nun aber die wenigen des wirklichen philosophischen Denkens Fähigen betrifft, die doch tatsächlich von dem Vorhandensein jener tatsächlich lebenden und ausgetauschten Philosophen gehört und gesehen haben, mit dem Erfolge also, daß sie keinem neuen philosophischen Werke wieder sich in die Nähe trauen — wo du von denen einen antriffst, dem sag, obwohl du schweren Stand haben wirst, ihn zum Glauben an das Ungewöhnliche zu bringen, denn wie nun die Menschen einmal sind: daß Einer ein Taugenichts geworden, interessiert den ganzen Kreis seiner Bekanntschaft bis an die äußerste Peripherie, nachher aber, daß es nicht wahr sein soll, dafür gibt es wenige aufmerksame Ohren — aber du mußt dein Heil versuchen, ihnen Alles dringlich vorerzählen, warum sie eine Ausnahme machen sollen; ihnen anliegen, daß dieses Werk, nach jenen ekligen Vorstellungen von Philosophie gemessen, nicht die Spur philosophisch ist und schlecht befreundet mit den Gedanken Jener und mit allen den übrigen Gedanken, die Jene für Gedanken halten; daß es sich hier nicht, wie gewöhnlich, um eine getroffene Wahl handle zwischen einem der Glieder des hergebrachten Gedankenwiderspruches, sondern beide entgegengesetzte Glieder gleichmäßig verworfen und als Nichtgedanken erwiesen werden — und Alles auch, was Jene bezweifeln, als Solches, was nicht bezweifelt zu werden sondern als Unsinn erfunden zu werden verdient und, gleich den von ihnen statuierten metaphysischen Wahrheiten, als Nichts, welchem

sie die Prädikate des Etwas beilegen: wovor ich Abscheu trüge so ungeheuren, wie dieses Nichts-Etwas der ungeheure Feind unsres Lebens ist, und wogegen ich anginge, wie es mir der Dämon bescheert hat; und daß alle ihre Gedanken und ich — daß wir befreundet miteinander sind wie Dreck und Besen. Sag ihm als Wortzeichen der Beglaubigung dafür, daß ich ganz heilig und gewiß nicht kein einziges jener Stupefacientia des Gespreches vertrete, wie sie so von einem hundertjährigen Scholastik-Kalender in den andern übergeschleppt werden, und damit er seine Furcht vor Leichenvergiftung ganz fahren lasse — versichere ihn, daß ich gar nicht imstande sei, so schwere Wörter, auch nicht einmal als Zitate, über die Schwelle zu heben; erzähl ihm aber auch, wie ich keinen Unterschied mache zwischen der antiken und der modernen Scholastik, und ich trüge dazu bei, daß wir auch diese letzte wie eine Vergangenheit, im Nebel hinter uns liegend, betrachten könnten. Ob Kantianismus, die jämmerliche Tragödie der Scholastik, oder Nietzscheanismus, die jämmerliche Komödie der Scholastik — die vom einen wie die vom andern sind Scholastiker, und sagen Greuel.

Gib, wem du kannst, gegen die dadurch verursachten Indigestionen etwas von meiner Nux vomica —: S p e y u t u n s p r ü c k a n n e r s ! W a s für Worte, die nichts sagen und nichts andeuten, und deren jedes ein so weites Gewissen besitzt für entgegengesetzte Bedeutungen, die beide als Gedanken keinen Heller wert sind, — so trübe, so blasse und unbestimmte, so widerspruchsvolle, ja endlich vollkommen wieder ausgelöschte und in sich zergehende Verworrenheit! Wir müssen denn nun diesen stickigen, stinkenden Dunstkreis durchbrechen, ihn zerteilen und z u r S a c h l i c h k e i t g e l a n g e n u n d d a s D e n k e n d a r ü b e r s i m p l i f i z i e r e n.

Ganz neu muß uns der Sinn angefrischt werden, durch den Pantometer der Fakultätenlehre, zur Unterscheidung aller der Fragen und Antworten, ob sie leer oder wirklich solche des Denkens sind, auf einen wirklich gedachten Inhalt bezüglich; und diesem allein dürfen wir uns zuwenden, über Allem uns der Erinnerung des Wirklichen besinnend, damit das Denken gedachtes Denken sei, welches seine Beglaubigung und Rechtfertigung in sich trage und rein seiner selbst gewiß bleiben könne. Die Vereinfachung des Denkens zu befördern und dadurch der wissenschaftlich-

philosophischen Betrachtung exakte Form zu geben, das ist unser allerdringlichstes Interesse ohne gleichen. Hier nun ist der Anfang gemacht, und es wird weiter geführt werden. Ob die Menschen stutzen und innehalten, ob sie versuchen, ob sie das Herz fassen, ob sie noch das Herz besitzen werden, um zu folgen? Wollen sie denn nicht die Wahrheit des Denkens, zu der sie ein ganzes Herz fassen können? Oder ist wenigstens dieses ganze gegenwärtige Geschlecht in den Frost und Streit der Scholastik verlahmt und verloren, und bedarf es am Ende tatsächlich einer anders und ganz neu aufgebauten Gesellschaft mit einem neuen Herzen für die Gedanken —? So müssen um so augenblicklicher die Einzelnen anfangen und wollen — sie brauchen nichts weiter zu können, nur wollen zu können, und die denken wollen, deren Herz ist auch groß genug, die Wahrheit zu fassen! Sie müssen nur wollen, sie müssen nur anfangen zu denken, sie müssen sich nur verwundern — auch diese Art der Verwunderung gehört nun heute mit zum Anfang des Denkens — über das Viele! das unendlich Viele unsrer Gedanken und Ungedanken und über unser Verlorensein in den schändlichen Unzusammenhang, von dem sie ja schon schwindlig sind; da doch das wirkliche Denken des Wirklichen immer nur über das Eine sein kann. Wir haben es vor Augen gebracht, wie man, nach dem Einen Wirklichen forschend, bei ihnen die hellen Haufen der angeblichen Wirklichkeiten findet, und zu allen den Stücken der auseinanderzerrissenen wahren Wirklichkeit hinzu noch die ungezählten Fiktionen — wozu haben sie gelernt, was fremde Scholastik gewesen ist, daß sie doch so ganz verblinden vor all ihrer eignen? Eben dieses durch nichts zur Einheit verbundene Vielerlei der unterscheidungslos untereinander gemischten Gedanken des Wirklichen und Unwirklichen, das von ihnen noch beständig vermehrt wird und endlos vermehrt werden kann, eben dies ist Scholastik, ist das in Hinsicht auf das wahrhafte Denken gänzlich nutzlose, aber für den allgemeinen Zustand des Lebens so gefährliche Spiel der Scholastik, das auch für uns so unglückliche und verhängnisvolle. Von allen Seiten dringen Ströme verworrener Ungedanken ersäufend heran, das scholastische Wesen von jeglicher Art wird mächtig über uns, und eine Verwirrung wirft uns der andern zu.

Es geht nicht mit dem babylonischen Mengelmus der Gedanken, aber mit dem einheitlichen Denken. Die das Herz haben werden,

das Eine nach aller Einfachheit zu denken, denen habe ich denn nun einiges dazu beigesteuert, und mit dem, was ich vermag, den Anfang gemacht, soweit es die Fakultät des praktischen Verstandes, für sich allein betrachtet, anlangt, — es gehört aber, wie ich immer wieder sagen muß, die ganze Fakultätenlehre zur Kritik der Gedanken, und erst am Ende der ganzen wird ersichtlich sein, wodurch wirklich und völlig die Fakultätenlehre dieses leistet: das Denkbare vom Undenkbaren so zu sondern, daß man, mit ihr im Sinne, keinen Irrschritt tun kann. Die aber, von denen hier gesprochen wird, müssen beinah alle diesen Sinn auch erst gewinnen und können nach und nach erst lernen, das Rechte vom Verkehrten zu unterscheiden. Sie sind derartig gewöhnt an die nichtigen Gedanken, daß sie deswegen die richtigen nicht denken können, sie sind gar nicht dazu disponiert, einen wahrhaften Gedanken hinter die Worte zu werfen, ihr Hirn ist verlegen in den großen Gedanken der Wahrheit; und mit der Unfähigkeit, diese zu denken, ist auch Drang und Wille, die Wahrheit zu suchen, in ihnen erstorben, erdrosselt, sie können nicht mehr durch die Tiefen ihres Wesens suchen, — ihre Seele muß überall erst wieder auf den bedeutenden Sinn gerichtet werden. Darum brauchen sie die Fakultätenlehre so, wie sie hier dargebracht wird, mit den beiden ungeheuren Vergrößerungsspiegeln der Verdeutlichung für das Wahre und Verkehrte, mit Spinoza und Kant. Sie brauchen durchaus Richtung, Leitung, Ordnung, Bestimmtheit, Klarheit, in Allem ganz von vorn an, damit sie wieder denken lernen, arbeiten, sich Arbeit machen in sich selber mit Denken, mit dem einheitlichen Denken, damit sie von neuem erfahren, daß es solches und mit ihm positive Wahrheit gibt. Vor den sich selbst zerstörenden Gedanken, mit denen sie es so leicht sich machen können, haben ja die Populären den Glauben an die Existenz wahrer Gedanken ganz eingebüßt. Alle diese unfesthaltbaren Modernisten und Undulisten — haben sie es nicht völlig verlernt, daß es Positives, Bleibendes, Festhaltbares, Festes der Gedanken gibt? und ist in ihnen eine Ahnung davon, daß es das Denken ist, welches uns schafft und erbaut, das Nichtdenken aber und das Nichtsdenken uns zerstört und vernichtet; welches der Grund ist, weswegen für alle und für Jeden so gewaltig auf das Denken ankommt, da wir Alles, was wir nicht richtig denken, verkehrt leben müssen. Aber haben nicht die populären Vielerlei- und Nichtsdenker selbst Solchen, die

gar wohl zu denken vermöchten, den Charakter des Denkens entstellt, und haben sie ihnen nicht das Denken schwer gemacht? Es ist aber das Denken nicht eigentlich schwer —: das Denken ist leicht oder unmöglich; den Einen das Eine und den Andern das Andre. Das Denken ist leicht und einfach, denn es stützt sich auf Grundsätze, die von selbst verständlich sind, und die sich zusammenschließen zur Einheit — für die wirklich Denkenden. Diese Grundsätze helfen aber nichts den Andern, die unfähig sind, sie zu denken, und unfähig, Gebrauch von ihnen zu machen und auf Schritt und Tritt, beim Versuche der Anwendung, gegen sie verstoßen und sie schieftreten; und obendrein schaffen sie zu den Grundsätzen hinzu neue Scheinsätze, die sie jenen an die Seite stellen, und stürzen Alles in die Verwickelung des Widerspruches und des Vielerlei — schon ganz allein dieses zeigt, daß ihnen das Denken unmöglich ist: nach Allem was wir über den Charakter der Einheit des Denkens und über das Woher dieser Einheit und des Einheitsbedürfnisses gesagt haben, können wir wohl den Satz aufstellen, daß jegliches nicht zur Einheit hindurchgekommene Denken schon an sich selbst Unfähigkeit zum Denken beweist, und daß alle Dualisten und Pluralisten Sünder sind wider die Natur und Wirklichkeit, die sich besser gar nicht ans Denken gemacht hätten, oder mit den Worten Goethes (er richtet sie zunächst gegen diejenigen, denen Spinozas Attribute des Universums nicht als einheitlich zu Kopfe wollen) „die das Denken längst hätten aufgeben und auf gemeinen Weltklatsch ihre Tage hätten verwenden sollen.“ Diese, denen das Denken nicht leicht und einfach, aber auch nicht schwer, sondern unmöglich ist, haben ein entstelltes Bild des Denkens aufgebracht, worauf ihm all seine Einfachheit und Selbstverständlichkeit genommen ist; so daß es nun also — nicht für sie, aber zum Nutzen der Andern, denen infolge jenes verkehrten Bildes das Denken schwer erscheint, der Revision, der Abrechnung und Reinigung durch die Fakultätenlehre bedarf, um ihnen das Denken in seinem eigentlichen Charakter wieder erkennbar zu machen und sie auf seinen wahren Weg zu führen.

Jene Verkehrten müssen wir lassen, sie sind nicht zurechtzubringen, wohl aber diese Verirrten; doch dürfen sie auch nicht länger mit den Verkehrten gehen und müssen von allen den vielen Wahrheiten weg, zwischen denen jene hin- und hertau-

meln, und die doch jede durch eine andre ihrer Wahrheiten widerlegt wird, alle zusammen aber werden widerlegt durch d i e W a h r h e i t. Sie sollen entsagen den tausend Begriffen, die sie in einer so rapiden Wandlung und Selbstzerstörung befindlich gewahren — ebendeswegen sind das keine Begriffe sondern Scheinbegriffe; sie sollen sich zuwenden den wahrhaft bleibenden Begriffen und an sie sich halten, die auch Alles und Alles von dieser unsrer Welt des Wechsels und des Unterganges erklärlich machen. Doch sind diese B e g r i f f e nicht wechselnd und tumultuarisch, sie sind als feste und bestimmte vorhanden, — und ich spreche ja nicht nur so allgemein hin von ihnen, sondern sie wurden zusammengerufen und zusammengeschlichtet nach ihrer Verbindung in ihre Einheit; und die Ernsthaften, wenn sie jetzt mit einiger Anhaltsamkeit nur wollen, so werden sie können. Schon ist eine freiere Umsicht gewonnen, und viel erkannt von dem Nichtigen und Verderblichen des Vielerlei. Sie müssen die ganze populäre Psychologie aufgeben und die schauderhafte Entwicklungslehre, und jetzt ward noch gar Salz zum Hering und Nietzsche zur Entwicklungslehre hinzugenommen! Es gilt, diesen Entwicklungstraum und -schaum wieder zu verlernen, und überhaupt den Wissenschaften feste Grenzen zu setzen gegenüber dem Denken, — damit nicht die Wissenschaften unsre Unwissenheit vermehren und die Wirrnis ganz unentwirrbar machen. Alle in sie Hineingerissenen müssen Sämtliches wieder verlernen, was von der Naturwissenschaftsscholastik aus dem ihrigen a n s e l b e r E r d a c h t e m ist hinzugefügt worden zu den wahrhaften leitenden Gedanken der Wissenschaft; und sie mögen zusehen, woher diese wahrhaften Gedanken stammen, und daß sie denkgesetzlich und ewig die gleichen sind in unsrer Gattung. Sie müssen auch wieder lernen, was eine Gattung ist, und daß wir Menschen die Menschengattung bilden, eine vernünftige und nicht eine verrückt gewordene Entwickelgattung, eine vernünftige Gattung mit Gedanken von Wert und Ehrlichkeit und Treue, mit ewigen Gedanken für diese unsre Eine Welt der relativen Wirklichkeit wie auch für das Eine absolut Wirkliche, — mit den Gedanken von dieser uralten und jeglicher Zeit und ihrer Verkehrtheit immer wieder neuen Lehre der Wahrheit des Einen, die von den Griechen fast ganz wissenschaftlich theoretisch nur, von den Hebräern fast ganz gefühlsmäßig nur ist

gelehrt worden, welches Beides Spinoza verbunden hat, und wovon es nun wieder gilt in der neuen Form nichts als das Gleiche, das Eine! Alle Denkenden haben dies verkündigt, was nun auch ich verkündige und lehre — das mögt ihr wissen, daß es der ewige Gedanke der Einheit ist, der auch in dieser Lehre flammt. **Es gibt keinen andern Gedanken als diesen Gedanken von der Einheit!** Dieser einzig und allein ist wirklich und wahr, und alle eure Nichtsgedanken sind nichts und zergehen, einer nach dem andern, euch selber in das Nichts. Den einzigen, ewigen Gedanken lehre auch ich — von unten herauf anfangend, von der Einheit dieser Welt der Dinge an. Sag ihnen denn Alles, sag ihnen, daß hier vom Gedanken der Einheit des Somatischen und der Einheit des Psychischen und endlich der Einheit Beider in der Einen Wissenschaft der Bewegungslehre die Rede ist — nach der Einheit und Einfachheit der Rede, die nicht darauf aus ist, Scharfsinnigkeiten zu produzieren, worüber sie nur allzuleicht in das Denken des Unwirklichen fällt, und die nicht das Gedächtnis von sich selbst und die Selbstidentität verliert. Wirklich Einheit; nicht wie in jenen Büchern, in denen nur vorn und hinten gedruckt steht, all das brutale Vielerlei und all der kakelbunte Widerspruch drinnen sei ganz einheitlich gedacht, sondern wahrhafte Einheit, auch des Gefühls und des Wollens mit den Gedanken, und tatsächlich so, daß — mit sich steigernder Deutlichkeit von Anfang zum Ende — man bei jeglichem Besonderen an jeder Stelle im Ganzen und Einen sich wisse.

Was ich vermag, habe ich getan mit solchem Denken und Sprechen der Einheit und Einfachheit, um uns zu lösen aus der scholastischen Haft, in der wir gefesselt liegen doppelt: durch die sachlich leeren Unendlicherleigedanken und durch jenen verwünschtesten Sprachgebrauch, so viel zu sprechen, was wir doch nicht denken, in den schweren Wörtern solcher Sprachen, die nicht unsre Eine natürliche Denksprache sind, und die es uns so schwierig machen zu erkennen, daß wir sie nicht wirklich denken und in ihnen statt der Wahrheit die gedunsene Wolke umarmen. Unsre scholastische Terminologie hat sich gegen die mittelalterlichen Zeiten vermehrt, auch das zeigt —: unsre Scholastik hat sich vermehrt. Nicht zum wenigsten durch die ins Unabsehbare gewachsene Terminologie. Wenn zum Denken so viele Begriffe gehörten, wie diese neckischen Scholastiker des

Naturgeförschels und der Metaphysik barbarische Wörtertermini prasseln lassen, so könnte kein einziger Mensch denken; aber alle diese Wörter sind noch nichts weiter worden als gesprochen, gedacht nie. Man gebrauche Fremdwörter und Lehnwörter so viele man muß; keine unsrer Sprachen kann sie entbehren, alle unsre Sprachen sind Mischsprachen, müssen voneinander nehmen und auch aus den toten Sprachen, und können dabei doch ihren geschlossen eigenen Charakter des Sprechens bewahren, ja sogar durch gewisse fremde Wörter die Anschaulichkeit des Denkens erhöhen und dadurch der Erinnerung den festeren Halt leihen*). Aber wo es sich um die entwickelnde Darstellung des eigentlichen Denkens und seiner Alles tragenden Begriffe handelt, da müssen wir immer, außer in den seltenen Fällen, die durch ganz zwingende Gründe unumgänglich sind, an die Eine natürliche Sprache für unser Denken, an die Muttersprache uns halten, in der allein unser Denken so deutlich wie nur möglich ist, und am ehesten, in der Weise der Einfachheit, dem Inhalte des Wirklichen beizukommen vermag. Die angestammte Sprache ist die natürliche Konstruktion, derart innig mit dem Denken sich verbindend, daß ebendeswegen ja die Scholastik, die überall die roheste Auffassung subtilisiert und rechtfertigt, zusammengehend mit dieser, die Sprache überhaupt dem Denken gleichsetzt — dem Kinde sind die Wörter durchaus das Wesen,

*) Darüber ein andres Mal, und gegen jene Pedanten ohne Gefühl für die Sprache und ohne Besinnung auf das, was sie soll, ich meine gegen die „Sprachreiniger," gegen ihren Unfug und gegen den Schaden, den diese nicht loszuwerdenden schiefen und schlimmen Diener der Sprache anrichten, — dagegen heute nur das herrenmäßige und gediegene Wort Goethes: „Die Muttersprache zugleich reinigen und bereichern ist das Geschäft der besten Köpfe; Reinigung ohne Bereicherung erweist sich öfters geistlos; denn es ist nichts bequemer als von dem Inhalt absehen, und auf den Ausdruck passen. Der geistreiche Mensch knetet seinen Wortstoff, ohne sich zu bekümmern, aus was für Elementen er besteht; der geistlose hat gut rein sprechen, da er nichts zu sagen hat. Wie sollte er fühlen, welches kümmerliche Surrogat er an der Stelle eines bedeutenden Wortes gelten läßt, da ihm jenes Wort nie lebendig war, weil er nichts dabei dachte. Es gibt gar viele Arten von Reinigung und Bereicherung, die eigentlich alle zusammengreifen müssen, wenn die Sprache lebendig wachsen soll. Poesie und leidenschaftliche Rede sind die einzigen Quellen, aus denen dieses Leben hervordringt, und sollten sie in ihrer Heftigkeit auch etwas Bergschutt mitführen, er setzt sich zu Boden und die reine Welle fließt darüber her."

„das Schwein heißt mit Recht so", schrieb ein Kind; der naive Mensch hält sein Sprechen für Eines mit dem Denken: darum lacht er über den Anderssprechenden und meint, sobald er nur dem Fremden recht fürchterlich in die Ohren tute, müsse der ihn verstehen (daß nur die eigne Sprache eigentliche Sprache sei, sitzt so tief, daß doch sogar die Griechen alle nichtgriechisch Redenden Barbaren nannten, d. h.: die mit dem fremden, unartikulierten, schlechten Sprechen, welches sie einem Fehler der Sprachorgane zuschrieben!)— Die natürliche Konstruktion der uns angestammten Muttersprache ist allein die Sprache nach dem tiefsten Charakter unsres Denkens, die mit der Herausbildung unsrer Gedanken einige; in Betreff ihrer gibt es ausschließendes Nationalgefühl: die Begeisterung für sie ist die Liebe zum Boden all unsres Denkens, auf dem wir festwurzeln mit all unsrem Leben und allen seinen Wundern. Und was uns im Besonderen betrifft, unser Glück mit unsrer besonders wundervollen Sprache — wo aber finden wir uns mit ihr am wundervollsten und glücklichsten? Nein, nicht bei Goethe, sondern bei Luther! Goethes Schreibart ist von überwältigender Größe, von der Größe seiner Natur, aber ganz nur ihm eigentümlich, und ein großartiges Renaissancedeutsch! Eigentliches, wahres Deutsch schreibt Luther — ob er auch selber kaum weiß um die Gewalt und Majestät seiner Sprache, die ihm zu einem so überaus wundervollen Instrumente geworden war; er pries im Grunde nur die hebräische Sprache: „Die Ebreer trincken aus der Bornquelle, die Griechen aber auß den Wesserlin, die aus der Quelle fliessen, die Lateinische auß der Pfützen." Doch ist auch unser Deutsch ein Wonne und Leben gewährender Urquell, und gerade Luthers Deutsch — das ist Deutsch! Gewiß nicht können wir und dürften auch nicht ihm nachahmen (nichts in der Weise der jetzt Mode gewordenen Nachäffung der Stile aller Länder und Zeiten!) aber unendlich segensreich würde sein, wenn wir bei Luther lernen wollten, welch einen Charakter in Wahrheit unsre Sprache besitzt, wie überall darin die Bedeutsamkeit regiert und der Ton der Kraft aus der Tiefe, — was sie Alles uns hergibt, und wie sie Alles vermag. Diese Sprache müssen und wollen wir reden, und wollen sie in ihrer ursprünglich köstlichen Besonderheit mit aller Sorgnis schirmen, liebesstolz sie pflegen und mit unsrer unzerbrechlichen Treue an ihr halten. Für unsre Sprache können wir den Patriotismus nicht übertreiben, hierin wollen auch wir ausschließend

national uns halten, und müssen die Ausländerei des Sprechens nach Möglichkeit verwerfen. Es kann Niemand in toter Sprache leben — nicht wahrhaft lebendig schreiben und dichten, und also auch nicht d e n k e n ; und jede fremde Sprache, ob sie auch Andern lebendig ist, uns ist sie tot. Aber dreiunddreißigtausendmal tot ist jene gedankenlos, nicht aus dem einheitlichen Zusammenhange des Denkens aufgebrachte grenzenlose scholastische Terminologie, die schließlich uns die ganze Wunderherrlichkeit unsrer Sprache auffrißt — ich will hier nichts aus der stumpfsinnigen Zunft, kein Buch der aus Terminologie zusammengesetzten Professoren anführen, sondern, zum noch mehr abschreckenden Exempel, den Fall, den Unfall eines von Haus aus wahrlich nicht unlebendigen Mannes, der es aber von der Professorei gelernt hat: man sehe sich die Schreibweise in Ed. v. Hartmanns „Kategorienlehre“ an! Nennt ihr das noch ein deutschgeschriebenes Buch? — wo ist darin auch nur ein einziges einfältiges deutsches Wort zu finden! Wären dereinst einmal aus unsrer Litteratur nur Bücher von dieser Art vorhanden, so wäre nicht die Spur zurück vom deutschen Wesen, welches doch wahrlich groß von der Natur bezeichnet ist . . . . oder wenn gar die Philosophiola aus Nietzsches Denktopf übrig bliebe und was seine Kochjungen, unsre modernen Poeten in diesen Hundstagen der Scholastik zusammentollen — die Nachwelt müßte urteilen, daß einmal eine ganze Nation in vollströmender Narrheit existiert, unbegreiflicherweise auf der Erde existiert hätte, und Niemand vermöchte die geringste Ahnung zu fassen, von welcher Art ungefähr unsre Existenz gewesen sein konnte! Doch hier mich an das Eine nur zu halten in Betreff der Bücher, welche uns die Gedanken mitteilen sollen — ist nicht überall durch hoch aufgeschüttete scholastische Terminologie der Weg zum Denken verrammelt? So laßt denn nun mit der Scholastik auch alle ihre knarrenden Spielwörter fahren — das Erste wird ohne das Andre gar nicht möglich sein. Beherzigt die Lehre der Geschichte, die es vor Augen führt, wie die Befreiung von demjenigen Teile der mittelalterlichen Scholastik, von dem wir denn nun wirklich befreit worden sind, nur gelingen konnte im Zusammenhange damit, daß ein jedes Volk wieder seine Gedanken in seiner Muttersprache zu reden begann; und damals war es immerhin das Ganze einer fremden Sprache gewesen, worin man zu denken versucht hatte. Weit schlimmer

als eine doch wenigstens in sich einheitliche fremde Sprache sind eure jämmerlichen Maccaroni-Sprachen, so wie ihr denn auch an Scholastik schlimmer geworden seid: für Alles was ausgestoßen worden, Neues eingenommen und unweit mehr davon gewonnen als verloren habt. Um so eher muß, damit wir uns retten, das Treiben in den Barbarismen aufhören; sonst bleibt unendliche äußerliche und ganz fremde Gewalt über das Denken. Es wohnen nicht helle Gedanken in finsterer Terminologie, und die schrankenlose Willkür, sie aufzubringen und anzuwenden, ist das gewissestе Zeichen der allgemeinen Verworrenheit, wodurch selbst der Denkende, sobald er an sie sich halten will, in die Gefahr des Abirrens kommt und um den natürlichen, selbstverständlichen Ausdruck; der allein erst auch dem präzis und lebendig Gedachten seine Tapferkeit und unwiderstehliche Gewalt verleiht. Ein Gedanke wirkt nach Maßgabe seiner Bedeutung und Klarheit und des einfachen Ausdrucks, wie er aus dem Munde der Denkenden unmittelbar herauskommt; deren lebendiger Ausdruck für die lebendigen Gedanken des Wirklichen machen die lebendige Sprache. An sie haltet euch, nicht aber an die mehr als ungezogene Lallsprache der Professoren, die man diesen erwachsenen, schon mulstrigen Personnagen so wenig nachsprechen darf wie den Kindern die ihrige: Beides geschieht nur von undenkenden Leuten. In den Worten der Scholastiker können wir die Gedanken nicht ausdrücken; sie sind so weitschweifig wie mangelhaft, es wird durch sie unnütz und schädlich das Gedächtnis überladen und schwindlig gemacht. So geht es nicht weiter, — — die Menschheit wird fortfahren, ihre Kenntnisse zu vermehren, aber sie muß, soll sie nicht sehr ins Unglück kommen, anfangen, ihre Begriffe zu simplifizieren, und sie muß das verderbliche und abenteuerliche Luxurieren mit den Wörtern einstellen. Wir müssen und wir können unsre Terminologie auf einen vernunftmäßigeren Umfang herabsetzen, und wir müssen und wir können uns ungezierter, natürlicher und verständlicher ausdrücken. Dann werden wir auch wieder einen Stil unsres Sprechens vom Denken haben, den Stil unsrer Sprache. Stil ist gehöriger Ausdruck des Wesentlichen. Werdet wesentlich, werdet sachlich, werdet einheitlich und einfach in Denken und Sprechen!

Sag ihnen Alles von diesem Anfange dieses unsres Werkes der Einheit, zunächst denn nun von der Einheit des relativ Wirk-

lichen, du mein lieber Leser, du mein Freund; und nun laß ich dich los, — bis ich wiederkomme, dir von der Wahrheit der absoluten Wirklichkeit zu sagen. Und auch davon und von all dem Übrigen wirst du wiedersagen und weiter sagen, denen ich nicht sagen kann, nach dem wie Alles von dieser Lehre in uns immer sicherer und mächtiger sich gestalten wird — so wie der Baum wächst: nach oben höher und höher sich ausbreitend, und zugleich nach unten sein Fundament immer tiefer sich legend. Du wirst helfen, es sagen, du durchbrichst ihre Fühllosigkeit und Taubheit, du weckst mit der Flammenfackel deiner Worte — du hilfst — ich weiß nicht, wie — du wirst es wissen — die neue Lehre fordert neue Wunder — du wirst Wunder tun! daß Alles laut werde um sie her und alle die Schlafenden erwachen, die wir meinen.

Ihnen sagst du Alles, aber du sagst es nicht Allen. Auch das nicht, was wir von der Wahrheit sagen werden, von dem Einen der absoluten Wahrheit, wozu wir nun gelangen können durch das, was uns von dem Einen der relativen Wahrheit ist kund geworden; denn von diesem darf noch nicht gesagt werden: es ist genug, und gefunden, was wir suchten, die ganze Wahrheit des Denkens. Keinem davon, für den sie doch nicht ist. Ihnen ist aus der Mode gekommen, von der Wahrheit zu sprechen, die Leute sind zur Wahrheit zu klug geworden: „Was ist Wahrheit? Es gibt keine Wahrheit!" — Daß der Donner zu dir spräche: du lügst!! lügst!!! Du lügst, du Nichts; und wer euch sagt: keine Wahrheit! und wer so klug und vornehm fragt: was ist Wahrheit? der lügt und der betrügt euch, ihr Menschen, nicht weniger wie der Andre, der euch sagt: der Aberglaube ist die Wahrheit! und ihr werdet, in heimlichem Schrecken mit Hoffnung, und zuerst wie aus der weitesten Ferne und endlich ganz nah und heilig gewis alles hören, was euch das Herz erweckt, bis es ganz wach geworden ist. Wollt ihr denn zweifeln und verzweifeln an euch selber? Seid ihr denn nicht was ihr seid? Seid ihr denn nicht? Seid ihr denn nichts? Und wo denn nun soll euer Wesen in seiner Wahrheit angetroffen werden, wenn nicht in euch? So kommt, kommt, lernt die Wahrheit, lernt die Einheit, und laßt die Schwätzer — wer sind sie, daß sie euch sollen betrügen können um euch selbst? Wer fragt so: Was ist Wahrheit? — So fragt wohl Pilatus, aber Christus fragt nicht so. Wahrheit! sagt Christus — Was ist Wahrheit? fragt

Pilatus; und daraus folgt andres nicht als daß Pilatus nicht weiß, was Wahrheit ist, aber Christus weiß es. Denn Christus ist groß, und Pilatus ist klein. Wahrheit! spricht Christus, Wahrheit! spricht Spinoza, — und wer hat denn seit Christus und Spinoza gesprochen?! Wer hat außer diesen wirklich gesprochen von der Einen, der wirklich gedachten Wahrheit? — Ihr auch habt gesprochen, aber was habt ihr gedacht mit eurer Klugheit? Bei allen den Großen! die seit ewig her von euch so gesagt haben, bei eurer Verwirrung, bei eurer Ratlosigkeit, bei eurem Unglück! — ihr habt niemals die Eine Wahrheit gedacht und niemals von ihr gesprochen, sondern immer nur von den vielen Wahrheiten eurer abergläubischen Mode habt ihr gesprochen; und weil die euch nicht Stand halten, darum sprecht ihr so klug und hoch herunter: Es ist keine Wahrheit. Christus und Spinoza haben gesagt: Wahrheit, und sie haben nicht gesagt: Mode. Geht denn mit eurer Mode und ihren vielen Wahrheiten, deren ganz gewiß keine die Wahrheit ist, und zweifelt, statt an der Wahrheit, an eurem Denken; geht mit eurer Klugheit. Ich habe euch auseinandergesetzt, was klug ist: Klug sind alle Leute, — aber man muß denken!

Nichts von der Einen ewig gleichen Wahrheit Jenen, die sie doch nicht zu denken vermögen und statt ihrer, obwohl sie sagen: es ist keine Wahrheit, doch stets eine von den ewig wechselnden Fratzenmonstren des Aberglaubens als ihre Wahrheit bekennen. Wenn ich immer wieder sehen muß — und ich sehe es immer wieder als der gleiche, und sehe, daß es immer wieder die gleichen Leute sind — wie ihre heiligen Wahrheiten von ihnen verlacht, verlassen, vergessen werden, als wär's ein Karneval, der nun wieder aufhört, und ein Narrenspiel, das plötzlich verboten wird; und umgekehrt nicht anders: wie sie zuerst lästern und lachen und dann sich selber verwandeln in eben das, worüber sie so ausbündig gelästert und gelacht haben und dieses nun als das unantastbar Heilige aussprechen, und wie sie zu ihrem eigenen Verderben mit jedem Winde gehen, der bald sich wiederum wendet — — ich muß das immer sehen und immer denken, ich habe das zu tief schmerzlich gefühlt, als daß ich's anders denken könnte, und ich traue ihnen nicht, weder wenn sie ihre Verkehrtheiten sagen noch wenn sie unsre Wahrheit sagen würden mit allen unsren Worten. Doch wär sie niemals ihnen im Herzen. Die allgemeine menschliche Gedankenlosigkeit und die

Gleichgültigkeit gegen das Wahre und Gute ist ja doch sogar in den Dingen ihres praktischen Lebens so groß, und Vernunft und Unsinn ihnen so ununterscheidbar, daß auch der wahnwitzigste Blödsinn, ist er einmal in der menschlichen Gemeinschaft herrschend geworden, erst mit seiner Verrottung in sich selbst und erst durch das Aufkommen eines neuen, sei es Vernünftigeren oder gleich Unsinnigen, seine Macht verliert; und antworte mir, wer darauf gemerkt hat: Wie viel Gutes geschieht durch ihr eignes Zutun? Tut nicht alles sich von selber, oder durch die wenigen Edlen, an denen dafür die Andern das Gute, das sie doch zuletzt sich nehmen, wie eine Missetat bestrafen? Und was nun gar die Eine Wahrheit des Denkens betrifft — ich weiß von keiner Erfahrung, daß sie die zu denken vermöchten, darum kann ich nicht behaupten noch hoffen, daß sie denken oder jemals denken werden, wohl aber weiß ich andre Erfahrung. Darum von mir verlangt nicht, daß ich anders rede als wie ich tat und tun will, und laßt mich von diesem großen Falle zu euch sagen: Ihr, ihr fühlt das nicht und seht das nicht, wie sie immer neu jede Neuheit ihres Aberglaubens bei sich selbst für das Fehlen des Aberglaubens halten, und wie sie ewig eine Narrheit sich bauen und erheben sie zu unendlichen Ehren — ihr seht das nicht und fühlt das nicht: dieses unsäglich Furchtbare ihrer vielen Wahrheiten! Aber ich habe das gesehen und habe das für sie Alle, o wie tief! gefühlt und gelitten, denn jeder Blutstropfen hat mit dem Gedanken daran mein Herz bewegt; und das weiß Niemand, was in diesem lebendigen, zuckenden Herzen gewesen, als ich diesen Wahrheiten, einer nach der andern, die Larven abriß, und da war kein Gesicht!! — und ehe dieser mein so totkalt klingender „abstrakter" Satz sich mir fügte: „der Aberglaube ist das Nichts, das Nichts, welches wie ein Etwas gedacht wird", und was mir da aus der Finsternis ins Herz gehackt kam. Und ich hasse sonst nichts als nur ..... aber dies mit einer Leidenschaft meines Blutes, wovon ihr nicht wißt, die ihr nur andre Leidenschaften kennt — ich hasse dieses Nichts des Aberglaubens! und gleichwie Alexander und Tamerlan kein Volk unbesiegt wissen wollten, so möchte ich keinen einzigen Gedanken des Aberglaubens unüberwunden lassen, und packen, die Zipfel des Lakens fest packen, welches ihr Denken bedeckt, und es ihnen ganz davon herunterreißen, und möchte den Aberglauben auf allen Welten überwinden! — und kann es doch nicht einmal auf

dieser winzigen Erde. Dennoch werden meiner Hoffnung nicht die Flügel ausfallen, und ich weiß genau, Wohin und für Wen und Wozu und Wodurch.

Kommt nur weiter, weiter — es ist noch lange? es ist bald! Immer gradaus fuhren wir, den Wind hinter uns her, der uns bringt, wie wir sollen, und schauen werden wir's — — — aus dem Meere dieser Weltbewegung die Wahrheit — herrlich wie die Liebesgöttin — uns emporsteigend! Kommt nur weiter mit voran, ihr, die ihr denkt und die ihr seht und faßt, daß der Aberglaube ist u n d daß die Wahrheit ist, und denen die Wahrheit das Leben bedeutet, und die das Leben der Wahrheit wollen. Weil ihr denkt und Denen folgt, die Gedachtes der Einen Wirklichkeit sprechen, müßt ihr innewerden, daß davon allein auch ich der Sprecher bin, und nicht einen Einfall von mir, sondern den Gang der Geschichte und das Wirkliche darlege. Kommt, und ihr lernt alle Verkehrtheit des Aberglaubens meiden, ihr erkennt das Menschliche und das Ewige und findet euch hineinversetzt, tätig, hoch und glücklich, in das Lebensverhältnis zur Wahrheit des Wirklichen, daß ihr euch erfassen sollt in euch selber, ihr sterbliche Ewige, in und an eurer Sterblichkeit nach eurem ewigen Wesen; und all der wahnwitzige Trug der Nichtsgedanken wird verschlungen sein, ist vergangen, vergessen in unsren Sieg und Jubel. Kommt mit voran und hört nun vor allem dies von der ewigen Wahrheit, wie es heilig fort und fort ein Gedanke dem andern sagt bis ans Ende der Gedanken des wahrhaft Einen. Ich will nichts Andres sagen, und ihr sollt Alles vernehmen, wie es mir die Gedanken sagen und beschwören.

Sach- und Namensverzeichnis

und

Inhaltsübersicht

Sach- und Namensverzeichnis

für die rechten Leser, nachdem sie gelesen haben. Die aber Genäsche treiben wollen, werden gebeten dies zu tun vor Allem mit den Stellen S. 39 Z. 10—21 von oben, S. 124 Ende und S. 1106—1134, wo vom Unwesen unsrer Beschäftigung mit kleinen Zusammenhängen und von der Faulheit, dem modernsten Hindernisse der Ernsthaftigkeit und des Denkens zu lesen steht.

Dieses Verzeichnis ist bearbeitet von Eduard Bäumer.

A.

B.

C.

E.

F.

G.

H.

I. J.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

X.

Y.

Z.

Übersicht
des
Ersten Bandes

Maschinensatz und Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.





